

**Mededelingen van de Levinas-studiekring**  
**Halfjaarlijks Bulletin**



LEVINAS - STUDIEKRING

---

5<sup>e</sup> Jaargang, december 2000, dubbelnummer

Mededelingen van de Levinas Studiekring  
Halfjaarlijks Bulletin  
Colofon

Redactie:

Dr. J. Duyndam  
Drs. L. Levy  
Dr. M. Poorthuis  
Dr. R.D.N. van Riessen

Interim-redactieassistent:  
J.C. Overeem

Correspondentieadres:  
Dr. R.D.N. van Riessen  
Theologische Universiteit Kampen  
Postbus 5021  
8260 GA Kampen

Bijdragen en aankondigingen van publicaties (boeken en artikelen) alsook recensie-exemplaren kunnen worden verstuurd naar bovenstaand adres. De tekst wordt geleverd op diskette in een recente versie van Word (7.0 of later) of Wordperfect (6.1 of later) en in tweevoudige afdruk.

De *Mededelingen* worden gratis thuisgestuurd aan de leden van de Levinas Studiekring. Niet leden kunnen zich abonneren door storting van 6,80 Euro op één van de postrekeningen van de Levinas Studiekring: 000-1686181-30, Akkerstraat 37a B-8830 Hoogede (voor Vlaanderen) of 5179094, Heemraadserf 19, 3991 KA Houten (voor Nederland.) Giften worden in dank aanvaard.

ISSN 1385-1739  
Houten (Nederland)

## Inhoud

COLOFON.....	1
INHOUD .....	2
WOORD VOORAF.....	3
IN MEMORIAM HERMAN JOHAN HEERING (1912 – 2000) .....	4
GROND, MODERNITEIT EN HET HEILIGE .....	7
DE HEILLOOSHEID VAN HET HEILIGE .....	27
EROS EN LICHAAMELIJKHEID IN HET WERK VAN LEVINAS .....	43
LEVINAS EN DE RELIGIE .....	46
RECENT VERSCHENEN LITERATUUR OVER LEVINAS .....	50
PERSONALIA.....	52

## Woord vooraf

Opnieuw een dubbelnummer van de Mededelingen van de Levinas Studiekring.

We openen met een In Memoriam - door Johan Goud - gewijd aan professor Herman Johan Heering, die op 23 oktober overleed. We denken met vreugde terug aan zijn inspirerende bijdragen aan de bijeenkomsten van onze studiekekring.

Daarna zijn de twee lezingen gehouden op de Studiedag, 23 september 2000, over *Heiligheid, bron van respect of bron van geweld* zijn hier als artikel opgenomen. Harald van Veghel schrijft over het thema "Grond, moderniteit en het heilige" in het werk van Heidegger. Is de kritiek van Levinas op Heideggers verlangen naar verworteling terecht?

Laurens ten Kate stelt de vraag of het heilige niet vanuit de differentie moet worden gedacht – zodat denken over het heilige al meteen een breuk met de logica van het eigene betekent. Maar dan doemt ook de mogelijkheid op van de "heileloosheid" van het heilige.

In de rubriek recensies een bespreking van het proefschrift van Astrid Thoné en van *Levinas en Rosenzweig* van Victor Kal. In het vorige nummer heeft Marcel Poorthuis aan het laatste boek ook al aandacht besteed, maar deze recensie, die weer andere aspecten belicht, wilden we ook onder uw aandacht brengen. Daarna nog een overzicht van recent verschenen literatuur over Levinas.

Tenslotte de rubriek personalia, waarin u kunt lezen over de benoeming tot hoogleraar van twee leden van de studiekekring.

Redactie

## In memoriam Herman Johan Heering (1912 – 2000)

Op 23 oktober overleed Prof. Herman Heering. Hij was van 1937 tot 1964 remonstrants predikant, in Naarden-Bussum en in Den Haag, en van 1964 tot zijn emeritaat in 1978 hoogleraar godsdienstwijsbegeerte en ethiek te Leiden. Voor de beoefening van de joodse filosofie en het Levinas-onderzoek in ons land heeft hij grote betekenis gehad.

Bepalend voor de ontwikkeling van zijn denken waren de verschrikkingen van de Tweede Wereldoorlog. "De mens van onze tijd heeft het mateloze sterven gezien" luidde de openingszin van zijn in 1946 verschenen studie over de opstanding. De thema's van het boze en het tragische zouden hem niet meer loslaten; ook van zijn grote belangstelling voor het jodendom en de joodse filosofie zijn in dit boek de eerste sporen te vinden.

"Dialogo" was een belangrijk woord voor Heering. Hij zocht als overtuigd christelijk theoloog het gesprek met het jodendom, maar streefde ook in andere verbanden naar mogelijkheden tot gesprek: tussen godsdienst en filosofie, tussen wetenschappelijke en kerkelijke theologie, tussen orthodoxie en vrijzinnigheid, tussen geloof en cultuur. Op de achtergrond hiervan stond zijn tekening van de verhouding tussen God en mens als een dialoog. Van Martin Buber en Franz Rosenzweig leerde hij dat de taal van de Ik-Gij-relatie wezenlijker is dan die van de Ik-Het-relatie. Hij schreef in 1968: "Wij kunnen over God niet anders spreken dan in onze beste, meest existentiële taal, dat is de taal waarin wij tot hem spreken."

Naast de dialoog was "ethiek" een kernbegrip voor Heering. Gods werkelijkheid hoort thuis op het terrein van de ethiek, waar het aankomt op "verwerkelijking" van het leven en van de wereld. Heering behoorde tot de eersten die over Levinas schreven. Diens inzicht dat in de zwakheid van de ander de majesteit van de uit de hoogte gebiedende Ander verschijnt, maakte diepe indruk op hem. In die ethische situatie ontmoet ik "het surplus van de waarheid over het zijn" die "misschien de tegenwoordigheid zelf van God is." In 1975 overhandigde hij Levinas het eredoctoraat van de Leidse Universiteit.

## JOHAN GOUD

Herman Heering was oprichter en gedurende vele jaren voorzitter van het werkgezelschap "Philosophia Judaica." Hij was bovendien een toegewijd deelnemer aan de activiteiten van de Levinas-Studiekring. Zijn verdiensten voor de beoefening van de joodse filosofie werden in 1993 geëerd door de feestbundel Joodse filosofie tussen rede en traditie. Zijn collega's, leerlingen en vrienden zullen hem missen.

Johan Goud



## Grond, moderniteit en het Heilige

*Harald van Veghel*

In zijn opstel 'Heidegger, Gagarin et nous' zet Levinas zich af tegen Heidegger en de Heideggerianen:

"Ik denk (...) aan een beroemde stroming in het moderne denken, die in Duitsland is ontstaan en onze westerse ziel tot in haar heidense schuilhoeken overspoelt. Ik denk aan Heidegger en de Heideggerianen. Zij zouden willen, dat de mens de *wereld* terugvindt. De mensen zouden de wereld hebben verloren. Zij zouden niets anders meer kennen dan de materie tegenover hen, die in zekere zin aan hun vrijheid wordt tegengeworpen of *geobjecteerd*. Zij zouden alleen nog maar *objecten* kennen.

De wereld hervinden wil zeggen: een kindsheid terugvinden, die op een geheimzinnige wijze in de Plaats ligt opgetast, – zich openstellen voor het licht van machtige landschappen, voor de fascinatie van de natuur en het machtig oprijzen van de bergen, – over een pad gaan, dat zich door de velden slingert, – de eenheid voelen die tot stand komt doordat een brug twee oevers verbindt, – gevoel hebben voor de architectuur van gebouwen, de aanwezigheid van een boom, het halfduister van de bossen, het mysterie van de dingen – van een kruik, van de uitgelopen schoenen van een boerenvrouw, de flonkering van een wijnkaraf op een wit tafelkleed.<sup>1</sup>"

Levinas grijpt hier terug op een aantal teksten van Heidegger. Het pad dat zich door de bergen slingert komt bijvoorbeeld uit de tekst 'Der Feldweg<sup>2</sup>', een autobiografische tekst waarin Heidegger terugdenkt aan de landweg die net buiten zijn geboortedorp ligt. De kruik verwijst naar het opstel 'Das Ding<sup>3</sup>', en de mysterieuze schoenen stammen uit een schilderij van Vincent van Gogh, dat door Heidegger geïnterpreteerd wordt in zijn beroemde opstel 'Der Ursprung des Kunstwerkes<sup>4</sup>'. Het

<sup>1</sup> *Het menselijk gelaat*, 65v.

<sup>2</sup> Martin Heidegger, "Aus der Erfahrung des Denkens (EdD)", G.A. 13, in: Klostermann, *Holzwege*, Frankfurt a.M., 1983, 87-91.

<sup>3</sup> Neske, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954, 163-187.

<sup>4</sup> Klostermann, *Holzwege*, G.A. 5, Frankfurt a.M. 1977, 1-75.

gaat hier dus om voorstellingen die Heidegger ontegenzeggelijk bewogen hebben. Iets anders is de vraag, of hier inderdaad ook steeds het thema van het Heilige direct verbonden wordt met deze soms aan de natuur, soms aan de kunst of nijverheid ontleende voorstellingen. Dat is niet het geval. Hoe voor Heidegger eventueel de verbinding tussen 'ding' en het Heilige loopt, zal ik hieronder nog behandelen. Voor Levinas echter loopt hier een rechte lijn. Daarom kan hij vervolgens zeggen:

"Daar is zij dan: de eeuwige verleiding van het heidendom, – boven het infantilisme van de afgoderij uit (die hebben we immers sinds lang overwonnen). *Het heilige dat door de wereld heen sijpelt*, – misschien is het jodendom niets anders dan de ontkenning daarvan. De heilige bossages vernietigen, – nu begrijpen wij de zuiverheid van dit zogenaamde vandalisme. Het mysterie van de dingen is de bron van alle wreedheid ten aanzien van de mensen.<sup>5</sup>"

Ik zie in het opstel van Levinas ten aanzien van 'het Heideggeriaanse denken' drie voornaamste punten van kritiek: Ten eerste een kritiek op het *sedentaire* karakter van Heideggers filosofie. Heidegger zou de filosofie willen verwortelen op een plaats, in de natuur. Als tegenfiguur naast Heidegger dient voor Levinas ten eerste Socrates, die slechts thuis was in de stad, namelijk Athene. Vervolgens Gagarin, wiens voornaamste verdienste is dat hij alle heilige plaatsen heeft verlaten<sup>6</sup>. Ten tweede, en daarmee samenhangend zou Heidegger in het algemeen vijandig staan tegenover de (technische en wetenschappelijke) ontwikkeling van de moderne wereld. Ten derde zou Heidegger het Heilige in verband brengen met een sedentair, in de natuur verworteld denken – het heilige dat door de wereld heen sijpelt – en aldus een heidendom opleveren.

Hoewel Levinas zich niet zozeer tegen Heidegger keert als wel tegen hem en zijn volgelingen, tegen een stroming en een tijdgeest dus, lijkt het me niet anders mogelijk de discussie zinvol te voeren, dan door terug te gaan op de eerst aangesprokene, te weten Heidegger. Ik wil de drie problemen die Levinas opwerpt afzonderlijk kritisch toetsen aan een lezing van Heidegger, en begin met het eerste punt van kritiek:

<sup>5</sup> *Het menselijk gelaat*, 66.

<sup>6</sup> O.c. 257v. Overigens was Socrates, zelfs onder de dreiging van de gifbeker, niet bereid om het Athene waar hij altijd thuis was geweest, te verlaten.

## 1. Grond

“De wereld hervinden wil zeggen: een kindsheid terugvinden, die op een geheimzinnige wijze in de Plaats ligt opgetast, – zich openstellen voor het licht van machtige landschappen, voor de fascinatie van de natuur en het machtig oprijzen van de bergen...<sup>7</sup>”

Is Heideggers denken gebonden aan een specifieke plaats, een sedentair denken dus? Wil Heidegger de filosofie binden aan de grond, in de zin van de natuur, de aarde, misschien zelfs de Zuidduitse aarde? Is dat de achterliggende motivering van zijn klacht over de ontworteling van het moderne denken? Op welke grond zou het denken zich volgens Heidegger moeten vestigen? Welke verworteling is aan het denken oorspronkelijk eigen, en is eventueel in de moderne tijd verloren gegaan?

De vraag naar ‘grond’ is een centraal thema in Heideggers denken. Deze strekt zich uit van zijn vroege ‘Fundamentalontologie’ en zijn vraag naar het ‘Wesen des Grundes’ tot en met zijn latere onderzoek naar de *Gründung* van het zijn als waarheid en zijn bespreking van de ‘Satz vom Grund’. Waar Heidegger over het thema ‘Grund’ spreekt, maakt hij gebruik van het gehele betekenispectrum dat met het woord gegeven is. Sterker dan in het Nederlands heeft in het Duits ‘Grund’ een directe wijsgerige betekenis. ‘Grund’ betekent dan zowel oorzaak als ratio, *Vernunft*. Maar onder die vaktaal klinkt een hele reikwijdte van betekenissen mee: van een vrij letterlijke betekenis als ‘aarde’, naar een meer figuurlijke als ‘bodem’, ‘fundament’, naar het verinnerlijkte ‘in de grond van mijn hart’<sup>8</sup>. Heidegger gebruikt dit hele spectrum aan betekenissen en koppelt dit aan de filosofische funderingsvraag. De grond waarnaar de wijsbegeerte zoekt ligt niet als een verre kust in het verschiet, maar is de omgeving waarin iemand loopt, het land en de grond waarop hij staat. Die omgeving is er altijd al, maar is tegelijk het moeilijkst zichtbaar, omdat we steeds afgeleid zijn door het verder gelegene, het volgende, het opwindende en verstrooiende. De denker

<sup>7</sup> *Het menselijk gelaat* 65v.

<sup>8</sup> Vgl. Ben Vedder, *Utopische grond, een metafoor voor zin*, Wageningen 1986. 6-10.

daarentegen loopt in oude sporen, hij keert steeds weer op zijn schreden terug, hij beweegt zich vooral langzaam:

“Steeds weer gaat het denken van tijd tot tijd in dezelfde boeken [die Heidegger als jongeman las] of bij eigen pogingen, op het pad dat de veldweg door het veld trekt [bedoeld is de veldweg die buiten Heideggers geboortedorp ligt]. Deze blijft aan de pas van de denkende zo nabij als aan de pas van de boer die in de vroege morgen gaat maaien.<sup>9</sup>”

Deze taal, metaforen, belevingswereld, dit filosofische associatieapparaat van Heidegger, brengt problemen met zich mee. Wanneer we de wijsgerige thematiek, het zoeken naar een oorspronkelijkere fundering van de filosofie, combineren met taal, al zijn het alleen maar titels van werken (*der Feldweg, Holzwege, Schöpferische Landschaft, Warum bleiben wir in der Provinz?*) dan lijkt het al snel duidelijk wat voor oorspronkelijke *Grund* Heidegger gezocht heeft: niet anders dan de bodem waarop hij geboren is, akkergrond. We moeten dan wel de fundamentele onrust die Heidegger in de menselijke existentie ziet buiten beschouwing laten, en ons vooral op de beelden fixeren. Dan zou Heidegger niets anders zijn dan een reactionair, een filosoof met heimwee naar een premoderne gesloten wereld.

Als we niet beter wisten, dan zou de *schwäbische Heimat* een aardige kandidaat zijn om Heideggers zoeken naar de mogelijkheid schenkende bron waar alle filosofie uit leeft in te vullen. Van de dorpsjongen Martin Heidegger tot en met de wereldberoemde filosoof, is Heidegger altijd het tegendeel gebleven van een kosmopoliet. De omgeving waarin hij zijn jeugd heeft doorgebracht, het dorp Meßkirch in de schwäbische Alp, met alle elementen die daarmee samenhangen, blijft de horizon van zijn werk: de kerk waar zijn vader koster was, de landerijen om het dorp heen, de boerencultuur. Later zoekt Heidegger vanuit Freiburg opnieuw de Zuidduitse landelijke omgeving op in Todtnauberg. Hij bouwt daar een hut waar hij zich in de collegevrije perioden terug kan trekken om ongestoord te kunnen werken. Hij identificeert zich daar volledig met de boeren en hun belevingswereld:

<sup>9</sup> Martin Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens* (EdD), G.A. 13, in: Klostermann, Frankfurt a.M., 1983, 87.

dat is de wereld van zijn filosofie<sup>10</sup>. Vragen we naar de oorspronkelijke verworteling van Heideggers denken, dan schijnt het antwoord niet anders te kunnen luiden dan: deze landelijke cultuur is de oorspronkelijke bodem waarop hij de filosofie wil vestigen<sup>11</sup>.

Voor Heideggers vroege werk lijkt dit echter al heel moeilijk hard te maken. Grond in de zin van fundering van de ontologie, vindt Heidegger in zijn hoofdwerk *Sein und Zeit* slechts in de 'zin van zijn', d.w.z. in het zijn, voorzover het door het Dasein, in de openheid van de menselijke existentie, begrepen wordt<sup>12</sup>. Met het zich vestigen in de grond van een *Heimat* en een mysterieus thuis zijn op een 'Plaats' heeft dit in het geheel niets te maken. De menselijke existentie wordt juist getekend door een onophefbaar onderweg zijn, door een onafgeslotenheid, die geldt zolang wij als mensen onze dood niet achter ons hebben. Als er dus bij Heidegger al sprake zou zijn van een hechting aan een plaats in een filosofische zin, dan zou dit een ontwikkeling moeten zijn die pas in later werk optreedt, in het werk waarin inderdaad in toenemende mate sprake is van grond, aarde, het Heilige, de *Heimat*, *Boden* en *Bodenlosigkeit*. Dat Heidegger deze woorden gebruikt, kan echter nog niet beslissen over de betekenis die zij voor Heidegger hebben. Om die betekenis te laten zien keer ik mij naar een latere tekst waarin het omgekeerde van het probleem van de verworteling in een *Heimat* centraal staat, namelijk de vraag naar de betekenis van het nihilisme. Hoe staat Heidegger daar tegenover? Op de eerste plaats ziet hij het nihilisme van onze tijd als een onontkoombaar

<sup>10</sup> EdD, G.A. 13, 10: "...die philosophische Arbeit verläuft nicht als abseitige Beschäftigung eines Sonderlings. Sie gehört mitten hinein in die Arbeit der Bauern."

<sup>11</sup> "Der Städter wird durch einen sogenannten Landaufenthalt höchstens einmal 'angeregt'. Meine ganze Arbeit aber ist von der Welt dieser Berge und ihrer Bauern getragen und geführt." (O.c. 11)

<sup>12</sup> Beroemd is de volgende passage: "Und wenn wir nach dem Sinn von Sein fragen, dann wird die Untersuchung nicht tiefsinnig und ergrübelt nichts, was hinter dem Sein steht, sondern fragt nach ihm selbst, sofern es in die Verständlichkeit des Daseins hereinsteht." (*Sein und Zeit*, G.A. 2, in: Klostermann, Frankfurt a.M. 1977, 202.

gegeven<sup>13</sup>. Het gaat hier niet zomaar om een pessimisme maar om 'een inzicht in de geschiedenis van het zijn': niet alle tijden zijn om het even en het gaat erom de tijden te interpreteren in wat hun ten diepste beweegt. In onze tijd is dat het nihilisme, dat Heidegger omschrijft als een 'volstreckte wil tot het willen'. De wil van de moderne mens erkent uiteindelijk geen andere motivatie dan zichzelf. De wil is een wil tot autonomie, tot volstreckte zelfbepaling. Aldus geldt niets dan datgene wat het moderne subject zelf tot gelding willen brengen. Daarom kan de nihilistische mens nergens een *Heimat*, een thuis en een onderkomen vinden. Het nihilisme is, naar een woord van Nietzsche, 'dieses unheimlichste aller Gäste'<sup>14</sup>.

"Het heet het unheimlichste omdat het als de volstreckte [unbedingte] wil tot het willen de Heimatlosigkeit als zodanig wil. Daarom helpt het ook niet, het de deur te wijzen, omdat het overal allang en onzichtbaar in het huis rondwaart.<sup>15</sup>"

Terwijl we ons misschien nog thuis voelen, in een cultuur, streek of een woning, is onze 'verworteling' toch niet in staat een tegenwicht te bieden tegen de heersende nihilistische tendens. Maar deze tendens is een tendens zonder richtpunt. De volstreckte wil tot het willen wil uiteindelijk niets. Heidegger vergelijkt in een discussie met Ernst Jünger het niets van het nihilisme met een lijn<sup>16</sup>. Het niets heeft, net als deze wiskundige figuur, geen substantialiteit, geen eigen zijn. Het is als een nulpunt dat volgens Jünger overschreden moet worden. '*Über die Linie*' heeft voor Jünger de betekenis van 'trans lineam', 'over de lijn heen'. De inzet van Jünger is om de lijn van het niets te overschrijden naar een nieuwe tijd. Heidegger wil echter '*über die Linie*' spreken in de zin van '*de linea*': over, aangaande de lijn. Hij wil bij het niets, bij het nulpunt waarin we in onze geestesgeschiedenis zijn aangeland, stil blijven staan, en wel omdat hij daar een kans ziet.

<sup>13</sup> "Kein Einsichtiger wird heute noch leugnen wollen, daß der Nihilismus in den verschiedensten und verstecktesten Gestalten der 'Normalzustand' der Menschheit ist..." ('Zur Seinsfrage', WEG, G.A. 9, 392)

<sup>14</sup> Geciteerd in o.c. 387.

<sup>15</sup> Ibidem.

<sup>16</sup> In o.c. 385-427.

“Wat is de eigen plaats van het niets?<sup>17</sup>”. Hier hebben we dan de vraag naar de plaats, *Ort*: waar voltrekt het niets zich, en waar kan het zich maar voltrekken? De mens kan zich niet tegenover de lijn van het niets opstellen om deze lijn vervolgens te overschrijden, omdat hij zelf deel heeft aan de wijze waarop het niets zich in het nihilisme voltrekt. Het niets is geen ding dat ergens voorhanden is. Het manifesteert zich slechts in de ervaring van de mens. Wat is die mens dan? Nietzsches uitspraak ‘*Die Wüste wächst*’ is voor Heidegger een aanzet om het denken als zodanig en van daaruit het wezen van de mens op het spoor te komen. Door dit spoor na te volgen...

“...geraken wij stap voor stap, en d.w.z. bij iedere uitspraak, in een moeilijk terrein, dat echter niet afzijdig ligt in de bijna luchtledige ruimtes van dode begrippen en breedvoerige abstracties. Dit terrein ligt in een land, dat bodem biedt aan alle bewegingen van ons moderne tijdperk. Dat men deze bodem, laat staan het land, niet ziet of beter gezegd niet zien wil, is nog geen bewijs dat ze niet bestaan.<sup>18</sup>”

Dit is ook Heidegger, en opnieuw bedient hij zich van die metaforen landschap, bodem, land, maar nu is het ontegenzeggelijk duidelijk dat ze een geheel ander bereik aanduiden dan de oude *Heimat*: juist niet de *Heimat* maar een noodzakelijke *Heimatlosigkeit* is de bodem waarop ons denken nu staat. Het niets waarop we in ons denken zijn uitgelopen is niet een cultuurhistorisch incident dat we zo snel mogelijk moeten overwinnen door terug te vallen op oude of nieuwe waarden. Het niet in willen gaan op het nihilisme, in de vorm van het slechts willen overwinnen van het nihilisme, is een vlucht.

Aan de hand van de discussie over het nihilisme, komt het thema van de plaats en de plaatsbepaling op. Dit is geen marginaal probleem in het geheel van Heideggers filosofie. Heideggers *Erörterung* staat tegenover de *Erklärung*, de verklaring. De verklaring verklaart door het zijnde op een rationele grond terug te brengen. Het is de fundering waarbij in de traditie van de filosofie vaak een vergelijking wordt gemaakt met een zeevaarder: men zoekt een grond die nog in het verschiet ligt. Na de omzwervingen van redeneringen en bewijsvoeringen vindt de filosofie grond, in de zin van verklaring, fundering, *ratio*, *Vernunft*. De

<sup>17</sup> O.c. 410.

<sup>18</sup> *Was heißt Denken*, Niemeyer, Tübingen, 1961, 35.

*Erörterung* daarentegen geeft de plaats aan waar iets thuishoort, maar tegelijk, in de dubbelzinnigheid van het Duitse woord, op de wijze van het ter sprake brengen. Iets op zijn plaats zetten, betekent bij Heidegger ook altijd: de woorden waarin iets gedacht wordt, de taal waarin een bepaalde problematiek geformuleerd wordt op haar plaats brengen<sup>19</sup>. Tegelijk heeft de *Erörterung* iets van ‘er omheen gaan’: aan de orde stellen, maar niet per se tot een beslissing brengen. Het denken krijgt hier iets van ‘wandelen’. Een zaak van meerdere kanten bezien, de omgeving ervan onderzoeken, het denkklimaat onderzoeken waarin een problematiek ingebed is. Daarmee heeft ‘der Ort’ voor Heidegger een geheel andere betekenis dan het vastzitten aan een specifieke Plaats, zoals Levinas het ziet.

Aan de discussie over de ‘lijn van het niets’, moet een ‘topologie van het zijnsdenken’ voorafgaan: ‘de plaatsbepaling van die eigen plaats, die zijn en niets in hun wezen verzamelt.<sup>20</sup>’ Het gaat om een *Erörterung*, om het aangeven van de *plaats* waar de mens in zijn wezen thuishoort. Het nihilisme heeft, als we er dieper op ingaan, voor Heidegger niet de negatieve betekenis die er in eerste instantie aan lijkt te moeten kleven. ‘Nihilisme’ betekent: los kunnen raken van de gesloten context van een we-reld waarin alles een vaste plaats heeft, zodat er een openheid omheen ontstaat. Deze openheid, die in een losraken gevonden wordt, is voor de mens zijn eigenlijke thuis. Het is er de voorwaarde van dat er hem überhaupt zoiets als een wereld geopend kan zijn waarin vervolgens alles op zijn plaats kan raken.

“‘De mens is de plaatsbekleder van het niets.’ Dat wil zeggen: de mens houdt voor het geheel andere dan het zijnde de plaats vrij, zodat er in de openheid van die plaats zoiets als aan-wezigheid (zijn) gegeven kan zijn.<sup>21</sup>”

De ontheemding die ligt in het nihilisme wijst de weg naar de plaats waar de mens eigenlijk thuishoort. De mens staat niet alleen als filosoof voor de vraag van het zijn en het niets, maar heeft hierin zijn eigenlijke

<sup>19</sup> De verbinding tussen *Ort* en *Sprache* ligt in het verzamelen. Heidegger ziet in het woord *Ort* dus dezelfde grondbetekenis als in de ‘logos’. Vgl. *Unterwegs zur Sprache*, G.A. 12, in: Klostermann, Frankfurt a.M. 1985, 33.

<sup>20</sup> ‘Zur Seinsfrage’, WEG, G.A. 9, 412.

<sup>21</sup> O.c. 419.



plaats. Hij moet het nihilisme *Verwinden*, d.w.z. het nihilisme overwinnen door het als mogelijkheid op zich te nemen. De mogelijkheid die in het nihilisme besloten ligt, is dat het nihilisme de teloorgang bete-kent van alle voorstellingen van het zijn: substantialiteit, waarde, wezen, wil, verliezen hun funderende geldingskracht, worden hernomen als projecties van het subject. Daarmee komt het denken opnieuw open te liggen. De mens komt in een open ruimte te staan waarin hij vooralsnog geen houvast heeft. En juist daar stoten we op de ruimte waarin de mens eigenlijk thuis is.

## 2. Moderniteitskritiek

Deze grondbetekenis van ‘verworteling van het denken’ en van ‘de plaats’ moeten we goed in de gaten houden, als we vervolgens overgaan tot een beschouwing van de moderniteitskritiek van Heidegger. Ik heb het dan niet over Heideggers lezing van de geschiedenis van de wijsbegeerte als een ontwikkeling in de richting van het nihilisme. Daarop richt Levinas immers zijn pijlen niet primair. In eerste instantie is het Levinas te doen om de nostalgische Heidegger, zijn vijandigheid aan de techniek en zijn idealisering van de oude samenlevingen:

“Het zou dringend nodig zijn de mens te verdedigen tegen de technologie van onze eeuw. De mens zou er zijn identiteit in verloren hebben en als een schakel opgaan in een ontzaglijke machinerie waarin dingen en wezens ronddraaien.”<sup>22</sup>

Nu staat het inderdaad buiten kijf dat met name de latere Heidegger leed aan een onomwonden cultuurpessimisme. Hij zag in het moderne denken en de moderne techniek een ernstige bedreiging. Volgens Heidegger zijn voor de huidige mens hemel en aarde verloren gegaan. De huidige mens is bij Heidegger dan in eerste instantie de stadsmens, hoewel hij uiteindelijk de hele westerse wereld in zijn val meesleept: ook de plattelandsbevolking, die weliswaar op zijn stek is gebleven, maar die, wat betreft zijn voorstellingswereld, door radio en televisie dichterbij de moderne technische wereld dan bij de tradities van

<sup>22</sup> *Het menselijk gelaat*, 65.

zijn oude wereld<sup>23</sup>. Dit is voor Heidegger een voldongen feit: een gevolg van de tijdgeest, en niet door toedoen van mensen zomaar te veranderen. En tegenover de moderne wereld vertegenwoordigt de ‘oude wereld’ voor Heidegger een waarde – ook al stelt hij dat het verloren gaan van die oude wereld een historische (geschichtliche) gebeurtenis is, die niet ongedaan gemaakt kan worden. Dat komt dan op de eerste plaats omdat Heidegger een geïdealiseerd beeld van de oude wereld heeft, waarbij het niet gaat om kleine van de wereld afgesloten gemeenschappen, maar juist om vindplaatsen van de openheid in de meest uitgesproken zin. Aan afgeslotenheid – namelijk voor het zijn – lijdt juist de moderne stedelijke wereld: die heeft de sleutel van de hemel gebroken:

“...Behoort niet tot het gedijen van een gedegen werk de verworteling in de bodem van een Heimat? Zo schrijft Johann Peter Hebel: ‘We zijn planten, die – of we dat leuk vinden of niet – met de wortels uit de aarde moeten kruipen, om in de ether te kunnen bloeien en vruchten te kunnen dragen.’ De dichter wil zeggen: waar een waarachtig vreugdevol en heilzaam mensenwerk wil kunnen gedijen, moet de mens uit de diepte van de bodem van de Heimat in de ether op kunnen stijgen. Ether betekent hier: de vrije lucht van de hoge hemel, het bereik van de geestelijke openheid.”<sup>24</sup>

Het ideaal waarvan Heidegger hier spreekt is niet een loutere binding aan de aarde, maar een soort organisch geheel waarin geestelijke openheid juist vanuit een binding mogelijk wordt gemaakt, zo men wil een *holistisch* ideaal. Ook Heidegger heeft, net als Levinas, over de Russische ruimtevaart geschreven<sup>25</sup>. Voor hem ziet de vooruitgang er op dit punt echter heel anders uit dan voor Levinas. ‘Niemand’, zo las Heidegger in de krant, ‘vermag het de opschepperige woorden van Nikita Chroetsjov te weerleggen dat het de Sovjet-Unie gelukt is, een baan van de aarde naar de maan in de hemel te branden.’ En daarmee is voor Heidegger precies de vinger op de zere plek gelegd: een baan branden, ja, maar hemel noch aarde zijn er nog om die baan in te branden: “De baan van de raket stoot ‘hemel en aarde’ in de

<sup>23</sup> Vgl. *Gelassenheit*, Neske, Pfullingen 1988, 15.

<sup>24</sup> O.c. 14/15. Vgl. ‘Der Feldweg’, EdD, G.A. 13, 88.

<sup>25</sup> In ‘Aufzeichnungen aus der Werkstatt’, o.c. 151-155.

vergetelheid.<sup>26</sup> Hemel en aarde horen als ‘grensbereiken’ bij een andere wereld dan die van de ruimtevaart. Hemel en aarde ‘in de zin van het dichtertelijke wonen van de mens op deze aarde’ bestaan niet in een vertechniseerd wereldbeeld.

Gagarin heeft niet alleen in een letterlijke zin afscheid genomen van de aarde. Hij heeft de oude aarde ook in een filosofische zin achter zich gelaten: de aarde is een bol geworden waaromheen satellieten, vliegtuigen en raketten vliegen en pendelen. De hemel is een deel geworden van onze infrastructuur: een netwerk van luchtwegen. Heidegger heeft ongetwijfeld gelijk als hij zegt dat daarmee de begrippen ‘aarde en hemel’ fundamenteel van betekenis zijn veranderd. Dat ziet Levinas uiteindelijk ook zo. Het hele verschil is een verschil in waardering van deze fenomenen. Voor Heidegger is juist het karakter van openheid op deze wijze aan de hemel ontnomen: de hemel behoort ook tot onze moderne wereld, is daarin ingesloten.

Voor de latere Heidegger valt onze tijd ten prooi aan de fatale dynamiek van een ‘steeds meer van steeds minder’. We kunnen onze berichten steeds sneller en beter overbrengen maar hebben steeds minder te zeggen. We kunnen ons steeds sneller verplaatsen maar hebben steeds minder te doen. We kunnen onze wil steeds beter verwezenlijken, maar onze wil weet niet wat nog te willen. Het ontbreekt de huidige tijd vooral aan aandacht, concentratie, de tijd te nemen om langer bij de dingen te verwijlen. We lijden aan een collectieve opgejaagdheid die onze wereld hoe langer hoe verder uitholt. Deze innerlijke leegheid, gecombineerd met een steeds toenemende uiterlijke macht voert ons naar de rand van de afgrond: “De *Bodenständigkeit* van de huidige mens is in zijn diepste wezen bedreigd.”<sup>27</sup> Gelet op de gemaakte notities over *waar* de mens uiteindelijk zijn grond vindt, is hiermee echter nog niet onmiddellijk een pleidooi gegeven voor een terugkeer naar het landleven, alhoewel blijkt dat Heidegger de oorspronkelijke openheid van de mens wel met dat landleven kan associëren, en dit geheel in tegenstelling tot Levinas. Heidegger kan echter, zoals we gezien hebben, ook in de moderne

<sup>26</sup> O.c. 152.

<sup>27</sup> *Gelassenheit*, 16.

wereld en het nihilisme waar die wereld op ui loopt, een doorgang naar het oorspronkelijke wezen van de mens vinden. Bovendien heeft Heidegger de breuk met de oude wereld juist als een voldongen feit voorgesteld en daarom uitgedaagd om de confrontatie met de huidige stand van zaken zonder illusies aan te gaan. Daardoor heeft zijn denken kunnen dienen als inspiratiebron voor postmoderne filosofen die met oude schema’s van identiteit korte metten willen maken. De verwijzing naar de verworteling van het denken, naar de ruimte waarin wij ons eigenlijke thuis hebben, dient als *filosofisch beeld* een heel ander doel dan een pleidooi voor kleine sedentaire samenlevingen. Principieel kan de mens voor Heidegger nooit zijn definitieve fundering vinden in het bereik van de voorhanden zijnden. Wat binnen het bereik van de voorhanden zijnden, het bereik van het *ontische*, ook als fundament aangemerkt wordt, zij het het materiële zijnde, de stoffelijke natuur, zij het de mens zelf als wetenschappelijk subject, zij het een metafysisch hoogste zijnde, God, steeds is een dergelijke ontische fundering slechts een afgeleide. *Onder* dit soort *gronden* waarop de mens steeds zijn steunpunt kan zoeken, ligt de ontologische fundering, de verworteling van de mens in zijn openheid voor de zin van het zijn. In de *openheid voor*, want de zin van het zijn is nooit een dictaat en staat nooit aan de hemel geschreven. Die zin van het zijn moet steeds opnieuw onthuld en waargemaakt worden, kan zich eventueel dan hechten aan dit of dat concrete zijnde, maar is daarmee niet onttrokken aan de vrijheid waarin hij steeds maar ter sprake gekomen is.

Is de filosofie van Heidegger, op deze manier gelezen, dan niet een pleidooi – in de lijn van Levinas – om *modern* te worden, d.w.z. de openheid van de vrijheid te kiezen in plaats van de binding aan een concrete plek en concrete dingen, en de mens in die vrijheid te vestigen, en in niets anders? In zekere zin wel, namelijk wat betreft de vrijheid. Echter niet wat betreft de associatie van vrijheid en moderniteit. Voor Heidegger is de moderne mens niet de mens die zich zijn geestelijke vrijheid wint, maar de mens die zijn geestelijke vrijheid inlevert. De moderne mens kent nog slechts de dimensie van zijn eigen maaksels. Het is ongetwijfeld op dit punt dat de kritiek van Levinas het meeste vat heeft op Heidegger. Het gaat dan om de waardering van de moderne tijd: is dat vooral een tijd van loskomen van de aarde en in die zin een bevrijding, emancipatie, of is het eerder de tijd van het verlies van de

aarde zowel als de hemel, en in die zin een tijd van opgeslotenheid in en afgeslotenheid van 'de moderne wereld'?

### 3. *Het Heilige*

Welnu, hoe moeten we binnen deze thematiek van grond en moderniteitskritiek 'het Heilige' een plaats geven? Want inderdaad moet voor Heidegger de dimensie van het Heilige hier geplaatst worden, in de openheid voor het zijn, die door de moderniteit ten diepste bedreigd is. Betekent dit nu dat Heideggers denken over het Heilige een heidendom is? Waar het gaat om Heideggers verhalen over het land van zijn jeugd, moet ik hier een opmerking vooruitsturen: De wereld waaraan Heidegger refereert, zijn Zuidoostelijke wegen en paden, is niet 'heidens' maar katholiek. Weliswaar heeft Heidegger filosofisch met het katholicisme gebroken, maar juist wanneer hij spreekt over de plaatsen van zijn jeugd, dan keert de katholieke wereld ook terug: dan spreekt hij ook over het kruisbeeld, over kerstmis, de kerk en de klokken, over het eeuwige, over de ziel en over God, woorden die hij normaal in zijn filosofisch werk liever mijdt<sup>28</sup>. Vervolgens is echter van belang dat Heidegger filosofisch met dat katholicisme gebroken heeft. Wanneer we die breuk als een voldongen feit aannemen, en we zien Heidegger desalniettemin over het Heilige, de godheid, de God en de goden spreken, dan is de vraag gerechtvaardigd of deze 'ont-christelijke' religiositeit van Heidegger niet inderdaad een terugval op een heidendom betekent.

Ik wil hier met een korte aanduiding van Heideggers begrip van het Heilige volstaan om te laten zien dat voor hem het Heilige precies in de lijn gezocht moet worden die ook al in de thematiek van grond en moderniteitskritiek aan de orde kwam: ook hier gaat het Heidegger niet om een zich vestigen in het bereik van 'het ontische'. Zoals hij met de verworteling van het denken en de grond waarop wij staan niet de klei en de stenen bedoelt, en met de waarde van de oude wereld niet gesloten gemeenschappen in afgesloten domeinen, zo bedoelt hij met het Heilige niet een boom en niet een offerschaal. Bonifatius kan zijn

<sup>28</sup> Bijvoorbeeld in 'Der Feldweg', EdD, G.A. 13, 87-91 en 'Vom Geheimnis des Glockenturms', EdD, G.A. 13, 113-117.

bijl in dit geval gerust opbergen. Het probleem van Heideggers opvatting van het Heilige is eerder dat hij het zodanig in de buurt brengt van een filosofisch a-priori, dat het van iedere concrete religieuze betekenis ontdaan dreigt te worden. Juist de verbinding met de religies, of dit nu de joodse, christelijke of andere religies betreft, is bij Heidegger problematisch. Hij ontleent zijn begrip van het Heilige dan ook niet aan de religie maar aan de dichtkunst.

In zijn brief over het humanisme vinden we de volgende bijna programmatische tekst:

"In deze nabijheid [tot het zijn] wordt, wanneer überhaupt, beslist of en hoe de God en de goden zich ontzeggen en de nacht blijft, of en hoe de dag van het Heilige schemert, of en hoe in de opgang van het Heilige een verschijnen van de God en van de goden opnieuw kan beginnen. Het Heilige echter, dat slechts pas de wezensruimte van de godheid is, die zelf op haar beurt slechts de dimensie voor de goden en de God verleent, komt slechts dan tot schijnen, wanneer eerst en in een lange voorbereiding het zijn zelf zich in het licht heeft gesteld en in zijn waarheid is ervaren. Slechts zo begint vanuit het zijn de overwinning van de ontheemdheid, waarin niet slechts de mensen, maar waarin het wezen van de mens ronddwaalt."<sup>29</sup>

Hier wordt een soort volgorde aangegeven. Als we het verschijnen van een God dan wel goden nemen als de openbaring die ten grondslag kan liggen aan religies, dan is daarbij voorondersteld dat daar ruimte voor is – een godsopenbaring is een zich openbaren in een gegeven bereik. Die ruimte duidt Heidegger aan als de wezensruimte van het Heilige, en die is pas mogelijk in de nabijheid tot het zijn. Om vat te krijgen op deze tekst, wil ik in eerste instantie herinneren aan Heideggers herkomst uit de fenomenologie, die in een terughouding ten aanzien van de fenomenen deze in hun eigenheid naar voren wil laten treden. Lang voordat Heidegger in zijn latere werk de vraag naar het Heilige uitdrukkelijk gaat stellen schrijft Rudolf Otto in zijn beroemde boek 'Das Heilige':

<sup>29</sup> WEG, G.A. 9, 169.

“Omdat deze categorie volstrekt *sui generis* is, is ze net als ieder oorspronkelijk grondgegeven niet definieerbaar in de strikte zin van het woord, maar slechts ter sprake te brengen [nur erörterbar].<sup>30</sup>”

Hier hebben weer de ‘Erörterung’. Ik ben geneigd om te vermoeden dat het werk van Otto (eerste druk 1917) van doorslaggevende invloed is geweest op Heideggers denken over het Heilige, hoewel afhankelijkheden hier moeilijk uit te maken zijn daar zowel Otto als Heidegger werkten onder de sterke impuls die uitging van de ontwikkeling van de fenomenologische methode door Husserl. Het Heilige valt voor Otto onder de categorieën die wel door de *ratio* te benaderen zijn, maar nooit tot een rationeel begrip ervan te reduceren zijn. De rationele recuperatie van de categorie van het Heilige kan nooit volledig recht doen aan het overweldigende van het Heilige, en de gevoelens van schroom en tekortschieten die dat bij de mens oproept:

“We bedoelen met ‘rationeel’ in de idee van het goddelijke datgene wat daarvandaan ingang vindt tot de heldere bevattelijkheid van ons begripsvermogen, in het bereik van de vertrouwde en definieerbare begrippen. Wij beweren dan, dat onder deze bereiken van pure helderheid een donkere diepte ligt, die zich onttrekt, niet zozeer aan ons gevoel, als wel aan onze begrippen, en die we in die zin ‘het irrationele’ noemen.<sup>31</sup>”

Otto probeert in zijn rationele verheldering van het fenomeen van het Heilige plaats te maken voor een dimensie die zich tegelijk aan die rationaliteit onttrekt. In die zin staat zijn fenomenologie tegenover allerlei rationele theologie die de eigen rationele inhouden voor de oorspronkelijke religieuze inhouden substitueert. Otto maakt ons wakker voor een dimensie die als zodanig niet rationeel is, maar eerder de redelijkheid onder een overmacht plaatst. Vanuit deze situatieschildering van Otto van de rationaliteit ten aanzien van het numineuze kunnen we de passages begrijpen waarin Heidegger het heeft over het Heilige. Ook voor Heidegger is het Heilige als zodanig geen filosofische inhoud. Wanneer een filosoof over het Heilige denkt, beweegt hij zich in een taalveld dat als zodanig niet van filosofische

<sup>30</sup> Rudolf Otto, *Das Heilige, Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Leopold Klotz Verlag, Gotha 1929 (1917), 7.

<sup>31</sup> O.c. 76.

oorsprong is, zoals dat met andere termen, bijvoorbeeld het zijn, absoluteitheid, transcendentie, wel het geval is. Deze laatste woorden zijn woorden die behoren tot de eigen uitdrukkingmogelijkheden van het filosofische denken. Voor het Heilige geldt dat niet. Het zal dus altijd ten aanzien van de filosofische interpretatie een zeker ‘niet-filosofisch’ surplus behouden. Nu, waar ligt dan de eigen herkomst van het spreken over het Heilige? Voor de hand liggend zou het zijn om hier, in de lijn van Otto, naar de religie te wijzen. In dat geval zou een denken over het Heilige een godsdienstfilosofische onderneming zijn: een filosofie over de religie, die echter het eigene van het religieuze spreken en ervaren nooit volledig kan recupereren. Het is echter niet in verhouding tot de religie dat Heidegger over het Heilige te spreken komt, maar in verhouding tot de dichtkunst.

De vroege Heidegger houdt de mogelijkheid open van een betrekking tussen theologie en filosofie. Deze betrekking heeft hij neergelegd in zijn voordracht ‘Phänomenologie und Theologie’. Op den duur echter heeft Heidegger de betrekking tussen filosofie en theologie, geloof geheel onderbroken. De filosofie hoeft vanuit de wereld van het geloof geen voeding te verwachten, en omgekeerd heeft het geloof niets van de filosofie te verwachten<sup>32</sup>. Daarentegen staat de filosofie wel in een positieve betrekking tot de dichtkunst, ook al bewegen beide zich in een geheel ander domein.

De dichtkunst wordt voor Heidegger bij uitstek vertegenwoordigd door Hölderlin, die voor Heidegger ‘de dichter’ was zoals voor Thomas van Aquino Aristoteles ‘de filosoof’. Belangrijk is dus dat Heideggers spreken over het Heilige niet voortkomt uit een eigen intrinsieke ontwikkeling van zijn denken, maar als een denken over gedichten waarin het Heilige gethematiseerd wordt. In dat verband zoekt hij naar de betekenis van het Heilige, en naar het verband dat het Heilige eventueel met bepaalde filosofische inhouden heeft. Ik neem hier Heideggers commentaar op Hölderlins gedicht ‘Wie wenn am Feiertage...’ (1939, 1940). Heideggers uiteenzetting over het Heilige

<sup>32</sup> Voor een verdere uitwerking van de ontwikkeling van Heidegger ten aanzien van de theologie en het geloof, zie mijn dissertatie *Op goddelijke grond, Heidegger over de theologische fundering van de filosofie*, hoofdstuk 1, paragraaf 4.

staat in het kader van een interpretatie van het geheel van het gedicht. De beslissende strofe waarin het Heilige ter sprake komt luidt:

“Jezt aber tagts! Ich harrt und sah es kommen,  
Und was ich sah, das Heilige sei mein Wort.  
Denn sie, sie selbst, die älter denn die Zeiten  
Und über die Götter des Abends und Oriens ist,  
Die Natur ist jezt mit Waffenklang erwacht,  
Und hoch vom Äther bis zum Abgrund nieder  
Nach vestem Geseze, wie einst, aus heiligem Chaos gezeugt,  
Fühlt neu die Begeisterung sich,  
die Allerschaffende wieder.”<sup>33</sup>”

Heidegger schrijft hierover:

“...‘Heiligheid’ [is] geenszins een aan een vaststaande God ontleende eigenschap. Het Heilige is niet heilig omdat het goddelijk is, maar het goddelijke is goddelijk, omdat het op zijn eigen manier ‘heilig’ is; want ‘heilig’ noemt Hölderlin in deze strofe ook ‘de chaos’. Het Heilige is het wezen van de natuur.”<sup>34</sup>”

Zijn we hier dan niet aangeland bij de kritiek van Levinas? Wordt hier het Heilige niet teruggebracht tot de natuur? Heidegger hoort in Hölderlins beschrijving van de natuur echter vooral iets anders. Hij voelt zich met het dichtwerk van Hölderlin ten diepste verwant. Natuur betekent allereerst de openheid waarin zich iedere werkelijkheid maar kan manifesteren:

“Al het bijzondere werkelijke is in al zijn betrekkingen slechts mogelijk, wanneer voor alles de natuur de open dimensie verleent, waarin de ontmoeting mogelijk is van de onsterfelijken en de sterfelijken en ieder ding. De open dimensie bemiddelt de betrekkingen tussen al het werkelijke. (...) De open dimensie zelf echter, die pas het bereik geeft voor al het tot – en met – elkaar waarin ze plaatsvinden, ontspringt aan geen enkele bemiddeling. De open dimensie zelf is het onmiddellijke. Wat bemiddeld

<sup>33</sup> EHD, G.A. 4, 49

<sup>34</sup> *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (EHD), G.A. 4, in: Klostermann, Frankfurt a.M. 1981, 59.

is, zij het een God of een mens, vermag daarom nooit het onmiddellijke onmiddellijk te bereiken.”<sup>35</sup>”

Het door Levinas bedoelde heidendom kan ik in dit commentaar niet vinden. Eerder trekt Heidegger Hölderlin een andere kant op. De natuur van Hölderlin wordt als het ware gedenaturaliseerd, verliest de geur van bomen en aarde, het geluid van zingende vogels, het ruisen van het water. De natuur wordt een a-priori waarop iedere benoeming afstuit. Op die manier keert bij Heidegger toch de thematiek van Otto terug: de natuur is een categorie die slechts *erörtert, angeregt* kan worden maar zich als een oorspronkelijk fenomeen in haar onmiddellijkheid onttrekt. In eerste instantie is het woord ‘natuur’ *Hölderlins*, niet *Heideggers* woord, maar Heidegger trekt de betekenis die ‘de natuur’ voor Hölderlin heeft, in de richting van de betekenis die het woord ‘het zijn’ voor hem heeft. Het is een woord voor de dimensie waarin maar alle ontmoeting en bemiddeling, ook die tussen een God en een mens, mogelijk is<sup>36</sup>. Natuur heeft hier voor Heidegger niet een romantische en niet een modern natuur-wetenschappelijke betekenis, maar de betekenis die hij ook in het Griekse woord ‘fysis’ herkent: een oorspronkelijk woord voor het zijn. Die Griekse betekenis (en niet de moderne) hoort Heidegger dan ook bij Hölderlin doorklinken. De natuur is voor Hölderlin ‘het Heilige’, volgens Heidegger omdat de natuur als het onmiddellijk gegevene vooraf gaat aan alles wat in een innerlijke betrekking, in een bemiddelde verhouding tot elkaar staat. De natuur is heilig in de zin dat zij ‘heel’ is, d.w.z. het geheel is waarbinnen alle betrekkingen maar tot stand kunnen komen: het heel-al. Omdat de natuur dit geheel is, is zij heilig:

“Het steeds Enige is het Heilige; want als het aanvankelijke blijft het ongedeerd en ‘heel’. (...) Maar het hele dat het heil verleent, heeft als het onmiddellijke alle volheid en iedere geleding in zich besloten en is juist zo onbenaderbaar voor al het enkele, *zij het een God of een mens.*”<sup>37</sup>”

Natuur gaat dus voor Heidegger juist niet op in het ervaren van bomen of bruggen tussen oevers. Eventueel kan de hier bedoelde natuur zich

<sup>35</sup> EHD, G.A. 4, 61.

<sup>36</sup> Vgl. ook EHD, G.A. 4, 68.

<sup>37</sup> EHD, G.A. 4, 63, Curs. HvV.

melden aan bomen of bruggen tussen oevers. Maar de middellijkheid van al deze ervaringen valt terug op een onmiddellijkheid die daar nooit toe herleid kan worden. En de zo bedoelde natuur *is* het Heilige. Bijgevolg kan het Heilige nooit een afgeleide zijn van de wereld. Hoogstens kan de wereld een manifestatie zijn van het Heilige, maar niet omgekeerd. Heidegger is zeer expliciet op dit punt. De dichters behoren niet alleen de openheid van het Heilige toe maar zij behoren ook toe aan de wereld. Ze zijn ingelaten en gevangen in ‘het werkelijke’.

“Daarom kunnen de tekens en de daden van de wereld een aanleiding worden waarin het lichten van de opgaande helderheid zich ontsteekt. Een aanleiding slechts zijn de ‘wereldlijke’ ‘sensaties’, ‘werkzaamheden’ en ‘resultaten’; want nooit kan iets van de wereld uit zichzelf bewerken, dat het Heilige komt. En slechts diegenen, die het komende al zien komen, vermogen het om iets in de wereld als teken van het komende te duiden en als daad voor het komende te waarderen. Uiteindelijk zijn de tekens en de daden van de wereld nooit datgene, wat eigenlijk in de openbaarheid moet treden.<sup>38</sup>”

Samenvattend: dezelfde beweging die we zagen ten aanzien van het thema grond zien we hier ten aanzien van de natuur en het Heilige. Bij Heidegger wordt een beweging gemaakt weg van de concreetheid, in de richting van een oorspronkelijke openheid. De dimensie van die openheid wordt volgens Heidegger door Hölderlin het Heilige genoemd. Het Heilige is geen filosofische categorie, het is de dichterlijke aanduiding. In de filosofie zou die dimensie de openheid voor het zijn moeten heten. In die open dimensie speelt zich de ontmoeting af van de mens met het goddelijke of het uitblijven daarvan. In die dimensie kan de wereld als teken van het Heilige verschijnen. Het Heilige zelf echter valt nooit met die betekenisverlening samen. Misschien sijpelt het Heilige door de wereld heen, maar het blijft ten aanzien van die ‘doorsijpeling’ het *a-priori* als zodanig. Dit alles is natuurlijk nog geen religie. Het is geen christendom en geen jodendom. Is het dan een heidendom? Is het een religie van de natuur en van het zijn? Heidegger pretendeert in ieder geval dat het überhaupt

<sup>38</sup> EHD, G.A. 4, 64.

geen religie is, maar dat het de filosofische interpretatie is van het dichterlijke spreken van de mens die leeft tussen hemel en aarde, overweldigd door het Heilige – ten aanzien van iedere religie voorafgaand.

Ik besluit. Het is vooral de combinatie van filosofische inzichten met specifieke sympathieën en antipathieën die Heidegger problematisch maakt. Het associatie-apparaat waarvan Levinas zich bedient wordt door Heidegger ook uitgelokt: enthousiast voor de dichter van de hymnen over de Rijn en de Donau, die ook in de nationaal-socialistische beweging oplevende interesse vond; afkerig van de moderne media, bij uitstek de voertuigen van de democratieën; op zoek naar de betekenis van het Heilige, maar niet naar de betekenis die het Heilige heeft gekregen in jodendom of christendom. Wat Levinas hoort, moet je tussen de regels door lezen. Niet voor niets richt hij zich *ook* tot de Heideggerianen, m.a.w. tot een stemming, een bepaalde geest. In zijn interpretatie van die geest als binding aan ‘de Plaats’, en aldus de interpretatie van de filosofie van Heidegger als een primair sedentaire filosofie, ziet Levinas echter voorbij aan centrale motieven van deze denker. Wat betreft het tweede behandelde punt van kritiek – de vijandigheid van Heidegger ten aanzien van de moderne cultuur –, Levinas en Heidegger blijken in hun analyse van de situatie grotendeels overeen te stemmen, echter niet in hun waardering van de situatie. Ten slotte het derde punt, Heideggers vermeende heidendom. Heidegger wil spreken over het Heilige, over de God en de goden, zonder zich met enige religie te verbinden, puur in de relatie tussen dichterlijke taal en het filosofische denken. Een dergelijke poging is natuurlijk zeer problematisch en valt op vele manieren te betwisten. Ik ben echter van mening dat de religiositeit die Levinas schildert, een religie van de plaats en van de natuur, bij Heidegger niet te vinden is. Overigens is het voor mij de vraag of een dergelijke religiositeit, die voornamelijk te vinden is bij niet-europese culturen, het verdient om als ‘heidendom’ terzijde gesteld te worden en de zware last opgelegd te krijgen voor alles wat er in Europa is misgegaan.

Harald van Veghel.

## De heilloosheid van het heilige

Een voorbeschouwing bij de lectuur van Levinas' "Heidegger, Gagarin en wij"

*Lezing gehouden op de studiedag van de Levinas-Studiekring, op 23 september te Utrecht door Laurens ten Kate*

### 1. Christendom en moderniteit: een complexe verhouding.

Het jaar 0 vormt, zoals ieder weet, het arbitraire begin van de jaartelling in de westerse wereld. Het is het fictieve geboortejaar van een zekere Jezus van Nazareth, de mens van wie niet veel later gesteld zou worden dat God zich in hem openbaarde. Zo markeert het jaar 0 tevens het begin van een religie die tot vandaag, twee millennia later, de westerse cultuur en, sinds de mondiale expansie van deze laatste, de wereld als geheel heeft bepaald. Het Westen is ondenkbaar en blijft onbegrijpelijk zonder deze religie, die men de naam christendom gaf, naar die vreemde mens die 'Gods zoon' en de 'Mensenzoon' tegelijk zou zijn geweest en met wie de geschiedenis als het ware opnieuw zou zijn begonnen: Christus. Lang domineerde het christendom de socio-politieke en culturele scène van het Westen openlijk. Vanaf het einde van de Middeleeuwen, tijdens de overgang naar wat men de moderne tijd is gaan noemen, kwam aan deze dominantie een einde. Toch is de cultuur van de moderne tijd, dat bonte en steeds complexer wordende geheel dat men 'moderniteit' noemt, in talloze opzichten een voortzetting van de christelijke cultuur waarmee zij afrekende.

Over dat probleem is veel geschreven. Over de continuïteit, dan wel discontinuïteit tussen de moderne cultuur en wat aan haar voorafging zijn vooral in de twintigste eeuw talloze beroemde studies verschenen – alsof het probleem van de 'identiteit', ja de 'legitimiteit' van de moderniteit en van haar wortels, ontkiemd in de Italiaanse Renaissance van de dertiende eeuw en verder uitgegroeid in de

humanistische en reformatorische revoluties van de zestiende, pas in onze tijd brandend werd<sup>1</sup>.

Deze 'identiteit' van de moderniteit bestond in meerdere opzichten in een breuk met het voormoderne, door de christelijke religie beheerste wereldbeeld: emancipatie van de mens, religiekritiek, ontwikkeling van de wetenschappen, vooruitgang in de techniek, verlichting en vrijheid van het menselijk denken. Toch is de *verhouding* tussen moderniteit en premoderniteit, tussen moderniteit en christendom en, meer in het algemeen, tussen moderniteit en religie, met de constatering van deze breuk verre van opgeklaard en zal geen cultuurfilosoof of historicus beweren dat er hier eigenlijk geen sprake is van een verhouding, maar eenvoudig van een absoluut nieuw begin. In deze lezing kan ik dit probleem van de verhouding tussen de moderniteit en haar voormoderne, religieuze wortels

<sup>1</sup> Ik verwijs hier slechts naar enkele van de meest bekende of m.i. meest belangwekkende studies: Max Weber, "Wissenschaft als Beruf" (1919; in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1988), waarin de auteur zijn these over de samenhang van reformatie en kapitalisme uiteenzet; Johan Huizinga, *Herfsttij der Middeleeuwen* (1919; Groningen 1975); Sigmund Freud, *De man Mozes en de monotheïstische religie. Drie verhandelingen* (Vert. Wilfred Oranje, Amsterdam [Boom] 1992, Freud Editie, 'Cultuur en Religie' 6; oorspr. *Der Mann Moses und die monotheïstische Religion*, 1939); Karl Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie* (Stuttgart 1953), en "Das Verhängnis des Fortschritts" (1962), in H. Kuhn, F. Wiedmann (red.), *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt* (München 1964, 15-29), in welke beide geschriften Löwith zich hard maakt voor de 'continuïteitstheze'; Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit* (1966; herz. ed. Frankfurt a.M. [Suhrkamp] 1988), waarin juist de 'continuïteitstheze' wordt bestreden; Hermann Lübbe, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs* (Freiburg 1965; Ernst Bloch, *Atheismus im Christentum* (Frankfurt a.M. [Suhrkamp] 1968), waarin niet de moderniteit op haar evt. christelijke, maar het christendom op zijn moderne, 'atheïstische' wortels en utopieën wordt ondervraagd; Michel Foucault, *De woorden en de dingen. Een archeologie van de menswetenschappen* (Baarn [Ambo] 1973, oorspr. *Les mots et les choses*, 1966); Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion* (Parijs [Gallimard] 1985).

onmogelijk behandelen. Het gaat ons vandaag om een ander probleem: hoe te denken over rol en betekenis van het heilige *in* moderniteit en christendom. We vragen naar de sporen van het heilige in zijn dubbele betekenis, zoals we straks zullen zien: sacer et sanctus, sacré et saint, *in* onze westerse cultuur, en we vragen ons dus ook af of en hoe die religie waarmee alles opnieuw begon, die het Westen tout court heeft bepaald en waarvan christendom en moderniteit, het religieuze en het zogenaamd seculiere tijdperk, wellicht slechts twee verschillende figuraties zijn, hoe die religie die zo ambitieus was het jaar 0 uit te roepen, zelf een uitdrukking vorm van dit heilige... of een manier van omgaan ermee, of nog liever: een antwoord erop.

Ook Levinas' poging om in "Heidegger, Gagarin en wij" een samenhang te zien tussen de moderne vooruitgang enerzijds en het oeroude joodse wantrouwen tegen het heilige, geeft al aan dat hier meer continuïteit ligt dan ons lief is: onze cultuur is een joods-christelijk-moderne configuratie, en wellicht is heel deze configuratie, waarvan ook Levinas' denken tot opzekere hoogte een product is, tegelijkertijd onze 'religie', hoe postreligieus we intussen denken te zijn.

De stelling die ik vandaag wil verdedigen luidt, dat iets in het heilige heel deze configuratie telkens weer onderbreekt, erop inbreekt en insnijdt. Ik zal deze stelling toelichten langs drie wegen, in drie delen van mijn lezing:

1. Het heilige als radicale alteriteit of transcendentie.
2. Het heilige in zijn historische oervormen, gedacht vanuit de etymologie.
3. Het heilige als differentie, of, wjgerig gezegd, als differentiële structuur: een korte kanttekening tot besluit<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Dit derde deel van de lezing is voor deze publicatie sterk bekort. Het bestond uit een analyse van de filosofische betekenis van de concepten 'differentie' en 'différance' voor een duiding van het heilige in de (post)moderniteit. Het denken van Jacques Derrida en op de achtergrond dat van Martin Heidegger kwam in dit verband ter sprake. Zie daarover mijn "Randgänge der Theologie. Prolegomena einer 'Theologie der Differenz' im Ausgang von Derrida und Barth", in *Zeitschrift für dialektische Theologie* 14-1, 1998, 9-31, dat een voorpublicatie is van een in 2001 te verschijnen boek over dezelfde materie.

## 2. Het heilige: nog steeds en nog niet...

Het heilige, gezien als fenomeen, als ervaring of als universeel onderdeel van menselijke culturen, is niet te reduceren tot die religie die haar oorsprong in het jaar 0 legt en niet zelden claimt de 'enige ware' religie te zijn: het christendom. Het heilige bezit een zekere *alteriteit* ten opzichte van de historische, al dan niet geïstitutionaliseerde religies en ten opzichte van de openbaringen die zij – incarnatorisch: "en het geschiedde..." – prediken of – utopisch of messiaans: "en het zal geschieden..." – in het vooruitzicht stellen. Het heilige houdt iets in reserve ten opzichte van de religies. Het is dit geheim, deze alteriteit, dit 'andere' van het heilige dat mij in deze lezing interesseert.

Wie het heilige tracht te definiëren, uit te leggen en in te vullen, zal zijn specifieke status als geheim dan ook noodgedwongen verraden. Ook mijn woorden zijn in deze zin telkens weer een verraad. Echter, voordat de taal ons onvermijdelijk naar het 'wat' van het heilige drijft, het in een ontische structuur vat en van predicaten tracht te voorzien, kunnen we het probleem van dit continue verraad stellen en doordenken. De vraag is dan allereerst, waarom dat 'wat' van het heilige zo problematisch is, waarom het uiteindelijk ongrijpbaar blijft voor onze antwoorden op die vraag, als ook voor de 'antwoorden' die de geschiedenis hier heeft gegeven, in de vorm van de feitelijk ontstane religies. Ook het christendom is zo'n historisch antwoord op het probleem van het heilige, een complexe en zeer gevarieerde poging zijn 'wat' te vullen met betekenis.

Wie derhalve het probleem van dit verraad doordenkt, stuit onmiddellijk op de bijzondere verhouding van het heilige tot de tijd, tot de geschiedenis, ja tot de werkelijkheid: deze verhouding is er een van verschijnen en tegelijkertijd verdwijnen, van aanwezigheid in afwezigheid. Het is alsof zijn grondstructuur geen substantie, geen inhoud heeft, niet in termen van 'zijn' kan worden gevat, maar daarentegen juist alle inhoudelijkheid, elk 'wat' op het spel zet. De 'grondstructuur' van het heilige – een begrip dat zelf schatplichtig blijft aan het regiem van het 'wat', van de substantie, de essentie of het fundament, van de 'grond' – bestaat er, anders gezegd, in 'anders' te zijn, radicale alteriteit te zijn, zelfs ten opzichte van de mechanismen van de taal. *In* de taal, maar ook in de tijd, de



geschiedenis en de werkelijkheid is het heilige vóór alles datgene wat er niet bij hoort, wat er tegelijk *buiten* staat. Voordat we dus 'de' religie omschrijven, duiden en betekenis geven, moeten we tenminste deze grondstructuur benoemen.

Laten we haar benoemen als de structuur van het *nog steeds* en het *nog niet*. Het heilige kan maar niet verdwijnen, en het kan maar niet komen. Wellicht is dat haar enige 'wat'. Zijn dubbele structuur ligt enerzijds in het feit dat het heilige er altijd wéér is, in andere vormen en gedaanten, of de mens – de premoderne – het nu verwelkomt en bereid is haar een plaats te geven in de cultuur, of dat de mens – de moderne – het juist tracht te elimineren. Het heilige is er altijd 'nog steeds', en verrast ons met z'n klaarblijkelijke onuitroeibaarheid. Anderzijds is het heilige altijd datgene wat nog moet komen, daar het zich in geen enkele tijd, geschiedenis of werkelijkheid definitief kan realiseren. Het valt nooit samen met het 'nu', zodat de mens – premodern en modern – in zekere zin altijd wacht op het heilige, zonder te weten waarop hij wacht. Het heilige is het grote 'nog niet' van de cultuur. Het is het 'gat' in de toekomst dat bijvoorbeeld alle grote toekomstverwachtingen die de mensheid heeft gekoesterd, ten diepste kenmerkt en dat deze tot religieuze verwachtingen maakt: in die zin dat zulke verwachtingen het menselijk weten volstrekt ontstijgen, dat zij vreemd zijn aan de zekerheden en garanties van het subject – al is het tegelijkertijd niemand anders dan juist dit menselijk subject dat zulke verwachtingen koestert. De christelijke voorstelling van een eschaton maar evengoed de moderne voorstelling van een 'einde van de geschiedenis'<sup>3</sup> kunnen hier als voorbeeld dienen.

<sup>3</sup> Een voorstelling die door Hegel, mede vanuit de concrete ervaring van de Franse Revolutie en van een ontluikende nieuwe, industriële tijd, werd ontwikkeld, door Marx werd toegepast op de uitkomst van de klassenstrijd, en niet lang geleden door Francis Fukuyama, vanuit de even concrete ervaring van de val van de Muur en van een ontluikende, nieuwe tijd na de Koude Oorlog, werd hernomen in zijn *Het einde van de geschiedenis en de laatste mens*, Amsterdam (Contact) 1992, oorspr. *The End of History*, 1992. Hoezeer de enigszins euforische voorspellingen van Fukuyama uit de lucht gegrepen waren, hoe weinig er van het verwachte 'einde' terecht is gekomen, kan men thans vaststellen, na een decennium van toenemende conflicten en onbeheersbare ontwikkelingen in de mondiale politiek en  
(footnote continued)

Het heilige is dus nooit iets dat wij 'hebben' en dat wij in de praktijk zouden kunnen brengen; het is van de orde van het 'andere', dat wil zeggen van het komende, van het ondenkbare. Zo houdt deze primordiale, want aan alle inhoudelijke bepaling voorafgaande grondstructuur in dat het heilige aanwezig is (nog steeds...) en afwezig (nog niet...) in één en dezelfde beweging. Dat is zijn geheim.

#### *Een breuk met het dualisme*

Maar ik noemde het heilige zojuist ook een fenomeen, een ervaring en een onderdeel van alle culturen. Indien het dus allereerst een geheim is en gekenmerkt wordt door die ongrijpbare structuur van 'nog steeds' en 'nog niet', dan verhoedt dat niet dat deze alteriteit, dit 'andere' van het heilige, zich een eigen concrete dagelijkse werkelijkheid creëert. Het geheim van het heilige staat niet *tegenover* de cultuur, zoals in een dualistisch systeem dat een 'Jenseits' absoluut van een 'Diesseits' scheidt, maar het 'werkt' als een intrigant *in* de cultuur, ook en juist in de moderne cultuur. Zo laat het ook zijn spoor na, telkens opnieuw en anders, in de historische religies en religieuze praktijken die van de cultuur deel uitmaken, ook en juist in het christendom. Het 'andere' van het heilige is, filosofisch gezegd, niet te denken in de categorieën van de oppositie en de negatie, maar in die van het spoor ('trace') en, zoals we straks zullen zien, van de 'grens', van de 'tussenruimte', of van 'rest' en het 'spook': en uiteindelijk is de overkoepelende benaming voor al deze ongebruikelijke categorisering van het heilige de term 'differentie'. Geen oppositie, geen negatie, geen dualisme: dit geheim negeert de – onze – werkelijkheid niet, en nog minder brengt het haar via deze negatie op een hoger plan, zoals een dialectisch denken dat

economie. Deze schijnbaar seculiere voorstelling van het einde der geschiedenis is religieus, daar haar 'object' maar geen object wil zijn, daar de verwachte vervulling is opgenomen in de structuur van het 'nog niet' die ons telkens op het verkeerde been zet. Het einde van de geschiedenis kan men niet kennen noch voorspellen, men kan er hoogstens in geloven. Uiteraard is voor Fukuyama en voor de moderniteit als geheel de erkenning van deze 'double bind', van ons gevangen-zijn tussen het 'nog steeds' en het 'nog niet' van de religie, een bijna onmogelijke opgave.

zou zien; integendeel, het is betrokken in de werkelijkheid *als* een aanwezigheid die tegelijk afwezigheid is, als de ongedachte en onverwachte 'rest' die deze werkelijkheid – van binnenuit – 'bespookt'. Zo verstaan, breekt het heilige dus juist met (of liever: ze is heterogeen aan) een denkstructuur die de religies van alle tijden hebben gekoesterd: die van het dualisme, van de twee-rijken- of twee-wereldenleer.

Het heilige: een vreemd fenomeen dus, een vreemde ervaring, een vreemde praktijk. Het is datgene wat voorbij lijkt en toch alweer terug is ('nog steeds...'), datgene wat zich in het hier en nu lijkt te installeren en toch alweer geweken is in een toekomst die ons maar niet wil toe-komen ('nog niet...'). Zijn 'werking' is dan ook altijd dubbel: het draagt de cultuur en geeft haar inhoud, en tegelijkertijd breekt het op deze cultuur in en ontregelt haar; met dien verstande dat deze voortdurende inbreuk, zoals we zojuist zagen, veeleer van binnenuit dan van buitenaf plaatsvindt. Het heilige gaat, bijvoorbeeld in zijn christelijke gedaante, als een veelvormige erfenis met ons mee, maar evengoed staat het voor het absoluut nieuwe en onverwachte; het is kortom tezelfdertijd historisch en a-historisch.

#### *De vele gestalten van het heilige in deze tijd*

Dit heilige, dit ongekende dat de bekende religies bezet en om zo te zeggen 'doorschrijdt', is de moderniteit als ook de zogenaamde postmoderniteit een doorn in het oog. Het wil hoe dan ook maar niet verdwijnen uit een cultuur die zich zo gaarne als een postreligieuze wenst te affichereren. In de politieke en sociale ruimtes van onze ontvlechterde, uit de macht van de religie geëmancipeerde, antropocentrische wereldeconomie keert het heilige terug, telkens weer, onverwacht, aangenaam of onaangenaam, hoopgevend of beangstigend. De 'wending naar de religie' waarnaar Hent de Vries' recente boek *Philosophy and the Turn to Religion* verwijst, sprekend over het 'nog steeds' van het heilige, moet dan ook allereerst worden gezien als een wending van de religie: het heilige wendt zich hardnekkig toe naar ons, en onze 'turn to religion' is voorlopig niet meer dan een antwoord op 'religion's turn toward us'.

Van de terreur van The Lord's Resistance Army in Noord-Oeganda tot het optreden van de Waarheidscommissie in Zuid-

Afrika: met andere woorden, van het heilige dat jonge kinderen kidnap om ze te hersenspoelen en op te leiden tot een soort moordpeloton van God dat de revolutie in een land – in dit geval Oeganda – moet brengen en een Hemels Koninkrijk zal vestigen, tot de ongelofelijke openbare bekentenis-, vergevings- en verzoeningsrituelen onder leiding van een zwarte bisschop, Tutu, bedoeld om de terreur van vergelijkbare moordpelotons in het land van de Apartheid te verwerken: beide extremen horen tot dat heilige dat maar niet van onze socio-politieke scène wil verdwijnen. En evengoed is het heilige allang weer verdwenen in een toekomst, zodra men zeker denkt te zijn van zijn komst en verwerkelijking, of dat nu – onschuldig, geciviliseerd – gebeurt door de verkondiging van een 'New Age' die de door rationaliteit verarmde geest van de moderniteit met een nieuwe, maar even moderne spiritualiteit zou moeten vervullen, of – schuldig, barbaars – door de verkondiging van de godsstaat op aarde, zoals in Oeganda door christenen of in Algerije door moslims wordt nagestreefd. Het heilige, nog steeds, en nog niet... Het staat, om te variëren op Kant, zowel voor het radicale kwaad als voor het radicale goede<sup>4</sup>; en meestal draagt het beide mogelijkheden tegelijkertijd in zich.

#### *Het Westen als antwoord op het probleem van het heilige*

---

<sup>4</sup> Zie Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1793), in *Werke in sechs Bänden*, bd. 5, Köln (Könemann) 1995, m.n. het "Erstes" en "Zweites Stück", 29-111. Kant legt hier in zijn poging tot een religietheorie aan de basis van de religie de strijd tussen een 'goed en een kwaad principe', i.p.v. de religie – klassiek christelijk-theologisch – allereerst te duiden als de strijd tegen het kwaad; dat maakt het vernieuwende van zijn geschrift uit, dat in deze zin niet eenvoudig gelezen moet worden als een voor de seculiere Verlichting aanvaardbare apologie van de religie, maar als een van de eerste wijsgerige pogingen de alteriteit van 'de' religie te denken. Dat Kant deze poging onmiddellijk weer ontrouw wordt (maar kan men 'de' religie in haar zuiverheid denken, kan men vermijden haar te verraden?) door 'de' religie te reduceren tot de moraal, doet daar m.i. niets aan af.

We hebben een eerste begin hebben gemaakt met de analyse van het heilige, het nog niet ingevuld maar zijn grondstructuur van verschijnen en verdwijnen – van maar niet kunnen verdwijnen en maar niet kunnen komen – onderzocht, en daarbij gewezen op het feit dat deze structuur breekt met een meer dualistisch als ook dialectisch schema. Laten we nu terugkeren naar het jaar 0 en naar de religie die vanaf dat virtuele jaartal een stempel op het Westen heeft gedrukt, tot in de moderne periode. Hoe verhouden christendom en moderniteit, gezien in hun complexe continuïteit, zich nu tot deze alteriteit? Zijn ze er de verwerkelijking of voltooiing van, de openbaring van hetgeen zich in dat ‘andere’, primordiale heilige alleen nog maar aankondigde? Of zijn ze er de vernietiging van, de definitieve afrekening met een fenomeen en ervaring die het Westen niet langer zou toestaan?

Geen van beide. Christendom en moderniteit, m.a.w. het Westen tussen het jaar 0 en het jaar 2000 zijn een ambivalent en in zichzelf verdeeld *antwoord* op het heilige. Los van dit heilige zijn christendom en moderniteit ondenkbaar; hun ‘identiteit’ en ‘legitimitéit’ bestaat voor een belangrijk deel in deze status als zijnde een antwoord op een alteriteit die niet tot hun ‘project’ te herleiden is. In deze zin zijn deze beide onderling samenhangende configuraties van het Westen, christendom en moderniteit, *wezenlijk gebroken*: zij zijn niet in de eerste plaats ‘zichzelf’ maar ontleenen hun ‘zijn’ aan de constante verhouding tot iets anders, iets vreemds. *Ze zijn* deze verhouding. De permanente aanwezigheid, afwezigheid in hen van die ‘intrigant’, van dat spoor dat zichzelf uitwist om ergens anders weer verder te gaan, en de permanente noodzaak voor christendom en moderniteit om zich tot deze intrigant te verhouden, haar te bestrijden, te bezweren of juist te overtroeven, of anderzijds haar recht te doen, naar haar te luisteren en iets van haar vreemde werking in zichzelf te investeren, dat alles maakt onze cultuur tot wat ze is. Het christendom is derhalve niet eenvoudig te kwalificeren als ‘de’ uitdrukking van het heilige, en noch is de moderniteit te kwalificeren als ‘het’ verzet tegen het heilige; beide vormen niet zozeer een wereld op zichzelf. Veeleer moeten zij geanalyseerd worden als een onophoudelijk antwoord *op* het heilige.

### 3. De oervorm van het heilige: ‘sak-’, ‘sacer’ en ‘sanctus’. De etymologie

Maar waarom is het heilige nu allereerst van de orde van deze radicale alteriteit ten opzichte van onze cultuur, onze geschiedenis? Wat voor weerbarstigs schuilt er in dit begrip? Om daarop iets meer zicht te krijgen, ga ik te rade bij een der grootste cultuurhistorici van onze tijd, Émile Benveniste. In zijn beroemde *Vocabulaire des institutions indo-européennes* (1969) vinden we een precieze etymologische analyse van het heilige in de vorm van de begrippen ‘sacer’ en ‘sanctus’, die meer zicht geeft op de historische oervorm van datgene wat of degene die ‘heilig’ was<sup>5</sup>.

Laten we beginnen met de Franse begrippen, ‘saint’ en ‘sacré’, die hun directe pendant vinden in het Engels: ‘saint’ en ‘sacred’. ‘Saint’ functioneert vooral in een christelijke context: de uitverkorenen zijn heilig, geloofshelden of -heldinnen worden vroeger of later door de katholieke kerk heilig verklaard, en van handelingen wordt gezegd dat ze heilig zijn wanneer ze zegen brengen of door God gezegend zijn. ‘Sacré’ daarentegen heeft een plaats in een breder religieus kader en zou daarom misschien steeds met ‘gewijd’ of ‘sacraal’ moeten worden vertaald. Levinas worstelt met dit nuanceverschil in zijn studie *Du sacré au saint*<sup>6</sup> (1977), waar hij ‘le sacré’ in verband brengt met het mythische en met de tradities van tovenaars en heksen, en waar hij ‘le saint’ in het perspectief stelt van de ethische oproep die in de joodse wijsheid te beluisteren is. Zie vooral de “troisième leçon”, getiteld “Désacralisation et désensorcellement” (82-121), die Levinas als volgt beëindigt:

“...tout ce que nous avons appris sur le monde des illusions et de la sorcellerie, sur cette déchéance du sacré où se tient le faux sacré (ou plutôt le sacré tout court), tout cela, il faut le connaître.”<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Zie É. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes II*, Parijs (Minuit) 1969, m.n. 179-208. Zie hierover ook de goede overzichten van C. Colpe (red.), *Die Diskussion um das ‘Heilige’*, Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft) 1977, en D. Kamper en Chr. Wulf (red.), *Das Heilige. Seine Spur in der Moderne*, Bodenheim (Syndikat) 1997.

<sup>6</sup> E. Levinas, *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*, Parijs (Minuit) 1977.

<sup>7</sup> E. Levinas, *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*, Parijs (footnote continued)

De Joodse 'sainteté' daarentegen "komt van de levende God", stelt de auteur in zijn slotzin. Levinas' worsteling met de ongrijpbaarheid van het begrip 'sacré' springt hier in het oog: het verval van het heilige, het valse of verkeerde heilige ("déchéance du sacré", "faux sacré") is tegelijk de essentie van het heilige, opgevat als 'le sacré' ('le sacré tout court'). Daartegenover staat volgens Levinas dan het 'echte' heilige ('le saint'), dat men zou moeten bevrijden uit de ongrijpbare, dubbelzinnige mystiek van 'le sacré': "*Du sacré au saint*". Maar zijn het sacrale, 'slechte' heilige en het gesanctificeerde, 'goede' heilige wel zo scherp uit elkaar te halen? Wordt hier door Levinas niet onrecht gedaan aan de gemeenschappelijke radix en radicaliteit van het heilige, en daarmee ook aan de alteriteit van het heilige die ik in het eerste deel van mijn lezing articuleerde? Op deze vraag vinden we bij Benveniste een opmerkelijk helder antwoord.

De nuance tussen 'sacré' en 'saint' kan men filologisch nagaan door de Latijnse oorsprong van beide woorden te bestuderen. 'Sacer' en 'sanctus' zijn beide afkomstig van dezelfde stam: 'sak-', drie grondletters die minder naar een attribuut, een eigenschap of toestand wijzen, dan naar een *verhouding*. 'Sak-' verwijst naar alles wat *tussen* de mensen en de goden speelt, naar het grensgebied van het menselijk bestaan, naar een fundamentele *scheiding*. Het is weliswaar niet aangetoond dat de stam 'sak-' samenhangt met de stam 'sek-', zoals die in het werkwoord 'secere' terugkomt, dat 'snijden', 'vanéén scheiden' en zelfs 'openrijten', 'verwonden' betekent. Toch is het opvallend dat de stam 'sak-' aanvankelijk de voor een godheid bestemde en afgegrensde plaats aanduidde: het sacrum. Ook het Griekse equivalent, de stam 'hag-' (in 'hagios', dat 'heilig' betekent), komt allereerst terug in het werkwoord 'hadzomai', dat 'schuwen', 'vrezén' inhoudt en steeds op een taboe wijst.

Het woord 'sacer', waarvan het Franse 'sacré' direct afstamt, staat nu het dichtst bij deze stam 'sak-'. Het betekent zowel: 'aan de goden gewijd', als 'onder een onuitwisbare schande gebukt gaand': in beide gevallen staat de verhouding tot de goden centraal, die positief en negatief ineen is. Festus geeft de volgende definitie:

---

(Minuit) 1977, 120v.

"Degene die 'sacer' verklaard is draagt een echte schande, die hem buiten de gemeenschap van mensen plaatst: men moet het contact met hem mijden. Indien men hem doodt, geldt men niet als moordenaar."

Benveniste schrijft dat een 'homo sacer' voor de mensen is, wat het 'animal sacrum' voor de goden is: hij of zij heeft met de mensenwereld niets gemeen. Homo sacer is degene die met een radicale alteriteit beladen is: hij is aanwezig en afwezig tegelijk. In een van de origineelste studies over het heilige van de laatste tijd, Giorgio Agambens, *Homo sacer* (1997) werkt de auteur dit gegeven uit. De homo sacer is volgens Agamben een merkwaardige categorie in het klassieke Romeinse recht: een veroordeelde die zelfs niet op rituele wijze – bijvoorbeeld in een offer – geëxecuteerd kan worden, maar die door elke burger mag worden vermoord zonder dat de wet dit verbiedt. De homo sacer is eigenlijk een vogelvrije; ten opzichte van de wet is hij als een levende "uitzondering". Deze 'sacrale mens' is in Agambens boek vooral een symbolische figuur die de relatie belichaamt tussen soevereine, goddelijke vrijheid enerzijds en anderzijds wat hij noemt, het naakte leven – wellicht met een knipoog naar Levinas' begrip van de 'naakte ander'. Homo sacer is de geïncarneerde *verhouding* tussen God en mens, tussen verhevenheid en nietigheid, en verbindt, ja vermengt als een soort levende tussenruimte deze beide polen, totdat hun onderscheidenheid geheel ontregeld raakt, alsof deze levende grens, deze scheiding, deze insnijding ('sak-') uiteindelijk belangrijker is dan de beide polen (God en mens) waartussen hij zich beweegt. De subtiele verwijzingen in Agambens analyse van de – heidense – homo sacer naar de tragiek en de kracht van de figuur van de Messias of de Christus, springen hier duidelijk in het oog. De actuele politieke betekenis van Agambens analyse blijkt overigens uit de voorbeelden die hij zich kiest om hedendaagse homines sacri aan te wijzen: de bewoners van concentratiekampen, de asielzoekers in de opvangcentra, of eerder nog in de zogenaamde 'neutrale zones' op de westerse vliegvelden, waar mensen soms weken wachten omdat ze simpelweg bij geen enkele rechtsstaat horen; of ook de comapatiënt, of de proefpersoon bij een medisch experimenten.

Terug naar de etymologie. Hoe staat het nu met 'sanctus', dat men in het Franse 'saint' terugziet? Het staat verder af van de oorspronkelijke stam 'sak-'. Het woord verwijst nauwelijks meer naar de daarmee verbonden betekenissen van 'scheiden', 'schenden' en 'begrenzen', het duidt dan ook minder op de 'sacrale' spanningsverhouding dan op een *toestand*, een staat van gezegend zijn. De zegen bestaat in een sanctie: 'sanctus' is diegene die (of datgene wat) door een of andere sanctie wordt bekrachtigd en daardoor gevrijwaard is van elke aantasting of schending. Zo zijn de wetten heilig, 'sanctus', en kan een 'homo sanctus' niet straffeloos gedood worden. Het is opmerkelijk dat de begrippen 'sacer' en 'sanctus' zo bezien diametraal tegenover elkaar staan en vanuit dezelfde stam 'sak-' geheel verschillende religieuze sporen zijn ingeslagen.

Door de Franse filosoof en generatiegenoot van Levinas Georges Bataille wordt een primair radicaal onderscheid tussen 'sacré' en 'saint' weer in functie gebracht<sup>8</sup>. Daarbij interesseert hij zich in tegenstelling tot Levinas meer voor het sacrale dan voor het heilige, meer voor de schendende verhouding dan voor de onschendbare en gezegende staat. Maar Bataille is er zich van bewust dat dit onderscheid zelf uiteindelijk niet houdbaar is: de daad van een heiliging (bijvoorbeeld in een offer) is tegelijkertijd een daad van schending, voor zover 'heilig' betekent dat men aan de profane sfeer ontruikt wordt en 'voorbij het leven' moet of wil leven. Zo opgevat is 'le sacré' een aspect van 'le saint' en omgekeerd.

Hoe kan nu het sacrale deze dubbele status, deze tegenstrijdige werking hebben en een "mengsel van vrees en aanraking" zijn (zoals Batailles vriend, de etnoloog Michel Leiris het noemde)? Om deze cruciale vraag filosofisch verder te brengen, moeten we ons nog wat preciezer buigen over die specifieke status van het heilige als een vreemd 'tussen', als een verhouding die om zo te zeggen haar eigen dynamiek, haar eigen 'tijd en ruimte' kent. Deze verhouding, die in zekere zin altijd haaks staat op onze tijd en geschiedenis, is de

<sup>8</sup> Zie mijn *De lege plaats. Revoltes tegen het instrumentele leven in Batailles atheologie*, Kampen (Kok Agora) 1994, m.n. hoofdstuk 7.

verhouding tussen God en mens die de vroegste culturen met die stam 'sak' hebben willen aanduiden, en die ik vandaag in een fundamentele zin als het heilige wil benoemen. Deze verhouding is veeleer *inslag* in dan *grond* van ons bestaan, veeleer ontregeling van God en mens dan bevestiging van hun wederzijdse identiteit, veeleer onmenselijk dan menselijk, ook al zijn in haar altijd mensen betrokken, bezig als ze zijn deze verhouding te weerstreven en te elimineren, of juist te integreren, er een uitdrukking aan te geven, kortom: op haar te antwoorden en zich voor haar te verantwoorden. Deze specifieke verhouding die ik hier het heilige noem, is wezenlijk grondeloos – wellicht kondigt zich hier een discussie aan met het concept van de 'goddelijke grond' dat Harald van Veghel bij Heidegger vindt en waaraan hij zijn onderzoek wijdt – omdat zij niets grondt of begrondt, maar slechts verstorend werkt ten aanzien van elk project van 'gronding' – iets waar Heidegger niettemin weet van had getuige zijn analyses van het onbeslisbare, bijna onzichtbare verschil tussen grond en afgrond... Deze verhouding tussen God en mens die het heilige is, kunnen we samenvatten in een pseudo-ontologische formule: zij is als *inter-esse alter-esse*, als *alter-esse inter-esse*. Zo hebben we ongemerkt de structuur van de *differentie* benoemd: een van de lastigste concepten uit de hedendaagse filosofie. En we hebben het heilige als een verhouding van differentie, als een 'sacro-differentiële' structuur benoemd.

De denkbeweging die we hebben voltrokken, loopt dus als volgt: van de alteriteit van het heilige ten opzichte van cultuur en religie ontdekten we via de etymologie ('sak-') dat het heilige niet zozeer als een gebied of sfeer (bijvoorbeeld die van het 'irrationele'), noch als een eigenschap van mensen of goden opgevat moet worden, maar als pure verhouding tussen God en mens, als tussenruimte die haar eigen statuut heeft; wanneer mensen vervolgens 'heilig' genoemd worden – homo sacer – dan betekent dat dat ze de – symbolische – belichaming zijn van deze verhouding, dit 'tussen', dat ze m.a.w. tussen de identiteiten in staan. De verhouding van dit 'tussen', dit verschil, benoemen we filosofisch als 'differentie'.

**4. Het heilige als differentie: besluit**

Wie over het heilige in onze 'ontheiligde' tijd nadenkt, moet dus tevens de vraag stellen naar die fundamentele – ofschoon zeer moeilijk denkbare – tussenruimte van de differentie 'zelf', waar zij niet langer in functie staat van een logica van het eigene: van de identiteit – to idion –, het subject, de presentie, de substantie, de oorsprong, het centrum, de Logos... We zoeken kortom naar de differentie 'zelf', waar zij breekt met of inbreekt in de logica van het 'zelf': van het 'zelf' dat in zichzelf en voor zichzelf is, en aan zichzelf genoeg heeft om zo al wat is in zich te sluiten – een denkbeweging die bij Hegel zijn verhoopde voltooiing vindt. We zoeken naar een dynamiek, naar een tijd, ruimte die *tussen* de identiteiten is en daar op deze non-plaats, deze atropie, altijd weer op de loer ligt – als een spook dat aanwezig is in zijn afwezigheid. We zoeken naar dit primordiale 'tussen' dat de identiteiten eerst mogelijk maakt zonder dat het zich ertoe laat reduceren. Dit 'tussen' is als een gebeurtenis die telkens opnieuw gebeurt, een oneindig moment van inslag, een geschiedenis die de tijdsorde van de identiteit openbreekt. Dit 'tussen' is als een verhouding die alle verhoudingen, alle identitaire betrekkingen verstoort. Precies vanwege deze versturende werking is deze tussenruimte heilig, maar ook heilloos: ze verstoort onze heilsverwachtingen. En precies vanwege deze versturende werking is deze tussenruimte ook *gewelddadig*: de titel van deze studiedag, de vraag of "het heilige bron van respect of bron van geweld is," is dan ook wellicht niet helemaal adequaat. Wie een 'heilig' respect aan de dag licht, heeft immers allereerst respect voor precies het geweld van het heilige. Respect en geweld zijn, zo bezien, onvergelykbare grootheden, die tegelijkertijd dichter bij elkaar staan dan ons lief is.

De differentie nu is deze tussenruimte of tussentijd. Ze is het heilige bij uitstek, althans het heilige zoals ik dat tevoren in pregnante zin heb besproken: in zijn alteriteit en in zijn etymologie. Welnu, ook de betekenaars 'God' en 'mens' zijn parameters van de hier geanalyseerde logica van het eigene – wellicht zijn ze er zelfs de meest hardnekkige parameters van, het laatste, tweevoudige fundament waarop deze logica altijd weer een landingsbaan zoekt. We zoeken dus tevens naar een theologie die deze parameters 'God' en 'mens' ondervraagt, ontregelt en op het spel zet vanuit een nieuwe

concentratie op de differentiële ruimte tussen hen. Misschien zal de theologie – soms, voor even – moeten ophouden te spreken over God en mens als identiteiten, als presenties, als eigenheden, en aandacht moeten vragen voor de differentie die zich tussen beiden afspeelt. Misschien dat alleen vanuit deze heilige tussenruimte, gedacht vanuit de pure differentiële betrekking, *religie* en *geloof* een nieuwe betekenis kunnen krijgen in onze eeuw.

Laurens ten Kate

## Eros en lichamelijkheid in het werk van Levinas

Op 25 mei 1999 promoveerde Astrid Thoné op *Van passiviteit naar passie, Eros en lichamelijkheid in het werk van Emmanuel Levinas*. In haar proefschrift bewandelt ze ten opzichte van de chronologie in Levinas' werk de omgekeerde weg. Voor de goede verstaander is dit in de titel al te beluisteren. De aandacht van Levinas verschuift immers gaandeweg bij de passie vandaan richting passiviteit. De fenomenologie van erotiek (passie) die in zijn vroege werk en in *Totalité et infini* nog een belangrijke plaats inneemt, verdwijnt in zijn latere werk (m.n. *Autrement qu'être*<sup>1</sup>) geheel. Daar concentreert Levinas zich helemaal op de fenomenologie van de ethische passiviteit.

Waarom nu: van passiviteit naar passie? Naar het oordeel Astrid Thoné is Levinas in *AE* bij het meest oorspronkelijke stadium van de subjectiviteit aangekomen: een subject dat van meet af, voor de taal en voor het ontstaan van zijn eigen autonomie, met de ander in contact staat. In tegenstelling tot een hele filosofische traditie die uitgaat van een gesloten en zelfstandig individu dat vervolgens een relatie met de ander aangaat, vertrekt Levinas hier vanuit de omgekeerde situatie: een verscheurd en getraumatiseerd subject, verantwoordelijk voor de ander en niet in staat zich los te maken van zijn betrokkenheid op 'buiten'.

Vanuit deze visie op het subject lijkt het moeilijk te worden aan de eros een plaats te geven in de ontologie (wat ook wordt bekrachtigd door de afwezigheid van een fenomenologie van de eros in *AE*). Maar Thoné werkt in haar boek de enigszins tegendraadse stelling uit dat Levinas' fenomenologie van de eros slechts begrijpelijk is vanuit zijn denken over subjectiviteit.

Het beeld dat Levinas in *AE* van de subjectiviteit schetst is namelijk problematisch, juist in zijn ethische radicaliteit. Hoe kan een subject dat zo open staat voor de ander zich ooit nog ruimte voor zichzelf scheppen? Waar moet haalt het de energie vandaan om aandacht voor

<sup>1</sup> In het vervolg afgekort tot *AE*

zichzelf en haar eigen lot te hebben? De enige betrekking die dit subject met het andere, de ander heeft is ethisch, en het ethische impliceert een eis aan het subject om van zichzelf af te zien (Levinas gebruikt hier dikwijls het woord *dénucléation*) en zich helemaal voor de ander in te zetten (*substitution*). Als aanvulling hierop, stelt Thoné, is het minstens van belang te kunnen denken dat het subject ook ruimte voor zichzelf claimt.

De fenomenologie van de eros uit *Totalité et infini* kan hierbij behulpzaam zijn: daar treedt de ander in de erotische verhouding op als een niet-reduceerbare ontologische alteriteit. De eros verhoudt zich op een dubbelzinnige wijze tot de ethiek en krijgt daardoor een eigen plaats en functie in het systeem van Levinas. Erotiek maakt het subject los van de ethische betrokkenheid bij de ander en biedt het subject een ruimte waarin het een eigen plaats heeft en waarin zijn lot er ook toe doet. In dit opzicht is er een nabijheid tussen het erotische en het religieuze. Door de verstrengeling van de bekommernis om het eigen ik en de aandacht voor de ander biedt de eros een bescherming tegen het radicale zelfverlies van het ethische offer.

*Totalité et Infini* concludeert de auteur, is daarom met name in zijn theorie van de eros een waardevolle aanvulling op de visie die in *AE* op het subject wordt ontwikkeld. Het vrouwelijke verschijnt hier als een raadselachtige alteriteit, waardoor het subject wordt geraakt, maar op ontologisch niveau. Helaas wordt deze winst weer teniet gedaan doordat Levinas de (ethische) vervulling van de erotiek zoekt in de vruchtbaarheid. De erotiek wordt daarmee tot praktisch postulaat van de ethiek verheven, en daardoor feitelijk weer ingekapseld.

Astrid Thoné geeft in deze studie een nauwkeurige en subtiele lezing van het werk van Levinas, met veel aandacht voor de vragen die zijn denken over het subject oproept. De uitkomst van haar analyse wijst in de richting van een andere fenomenologie van het subject dan die van Levinas zelf.

Mijn vraag bij dit boek is: verdraagt de radicalisering die Levinas zelf doorvoert in zijn denken wel een omkering van de chronologie?

Precies de punten van kritiek van Astrid Thoné (een te ethische benadering van de erotiek) wijzen al de richting die hijzelf tenslotte zal inslaan. Hoe verhelderend het ook is hierop kritiek te horen, het resultaat zal zijn dat de aandacht, ook filosofisch, tussen erotiek en

ethiek moet worden verdeeld. Levinas zelf lijkt meer te zijn geobsedeerd door de ethische uitzondering; hij interpreteert de uitzinnigheid of transcendentie die daaruit voortvloeit niet erotisch, maar ethisch. Wellicht is dat onevenwichtig. Maar daarmee brengt hij in feite wel in praktijk wat ook Thoné aan het einde van haar proefschrift als een eis aan de wijsbegeerte onderschrijven wil: het gaat er in de filosofie om 'waanzinnige' ideeën met wijsheid te behandelen of de liefde wijsheid bij te brengen.

Renée van Riessen

## Levinas en de religie

Naar aanleiding van: Victor Kal, *Levinas en Rosenzweig. De filosofie en de terugkeer tot de religie*, Zoetermeer (Meinema), 2000.

(Deze recensie verscheen eerder, in een iets andere vorm, in het blad *Roodkoper*.)

In *Adieu*, geschreven ter nagedachtenis van Levinas en uitgesproken bij diens begrafenis, roept Jacques Derrida in herinnering dat Levinas hem ooit met glimlach om zijn lippen heeft bekend dat hij zich niet zozeer interesseerde voor de ethiek (zoals iedereen denkt), maar voor het heilige: "Weet u, men spreekt vaak over ethiek om te beschrijven wat ik doe, maar wat mij uiteindelijk interesseert is niet de ethiek, het is het heilige, de heiligheid van het heilige."

Niet de ethiek, maar het heilige, dat wil zeggen: niet de regel of het algemene, maar de religieuze uitzondering op de regel. Betekent deze aandacht voor het heilige ook dat we Levinas tot de religieuze denkers moeten rekenen? Hoe is dan zijn verhouding tot het verschijnsel religie? Is de indruk juist of onjuist, dat bij Levinas de religie opgaat in ethiek?

In *Levinas en Rosenzweig, De filosofie en de terugkeer tot de religie* heeft Victor Kal deze vraag onderzocht. Hij concentreert zich daarbij vooral op *Totalité et infini*, het werk waarin Levinas zich verzet tegen het begrip totaliteit, dat in de Westerse filosofie alomtegenwoordig is. In het woord vooraf schrijft hij dat Franz Rosenzweig (ook een joodse denker) hem bij dit verzet heeft geïnspireerd. Rosenzweig, schrijft Levinas daar, is zo dikwijls aanwezig in *Totalité et infini* dat verwijzen geen zin heeft.

Het lijkt vanzelfsprekend om Rosenzweig een prominente plaats te geven in de ontwikkelingsgang van Levinas en dat is in de secundaire literatuur over Levinas ook gemeengoed geworden. Kal's interpretatie is anders, omdat hij Levinas niet op zijn woord gelooft en kritisch blijft kijken naar de vermeende invloed van Rosenzweig op Levinas. Hij stelt de vraag hoe belangrijk Rosenzweig echt

*Mededelingen 5 (2000) 1/2, Pagina 46*



geweest is voor Levinas' ontwikkeling. Zo rijst het vermoeden dat het noemen van Rosenzweigs naam juist op deze plaats, in het woord vooraf bij *Totalité et infini* misschien meer een strategische kwestie is geweest. Maar met welk doel proclameerde Levinas dan zijn verwantschap met juist deze Joodse denker? Verschilt de terugkeer tot de religie die Rosenzweig bepleit niet heel sterk van Levinas' idee over de relatie tussen religie en filosofie?

Om een antwoord te vinden op deze vragen, analyseert Kal de structuur van *Totalité et infini*. Hij constateert dat Levinas behalve door Rosenzweig nog door een heel aantal andere denkers is beïnvloed: Plato, Descartes, Husserl, Heidegger, Kierkegaard, Bergson, Buber, Marcel. De eerder gestelde vraag kan nu worden verscherpt: waarom zocht hij nu juist aansluiting bij Rosenzweig voor zijn verzet tegen het totaliteitsdenken? Had Levinas niet evengoed de namen van Kierkegaard of Heidegger kunnen noemen? Is Rosenzweig eigenlijk overbodig? Dat blijkt bij nader inzien niet het geval: de naam Rosenzweig staat voor Levinas' wens om vanuit de filosofie terug te keren naar de religie, naar het jodendom in zijn geval. Sinds de opkomst van het nazisme in Duitsland in de dertiger jaren voelt hij de urgentie om het joodse in zijn filosofie duidelijker te articuleren. Ook zijn betrokkenheid, na de oorlog, bij de beweging van Joodse intellectuelen in Frankrijk getuigt van het verlangen meer werk te maken van het jodendom. En omdat Rosenzweig in de eerste decennia van deze eeuw het voorbeeld gegeven van een terugkeer uit de filosofie naar de religie, zou Levinas zich om die reden tot zijn filosofie kunnen hebben gewend.

Naar aanleiding van deze omschrijving van Rosenzweigs rol in de ontwikkelingsgang van Levinas begint Kal kritische vragen te stellen. Is de terugkeer van Levinas tot de religie niet een *schijnbare* terugkeer, zeker in vergelijking met Rosenzweig, die daarmee het hernemen van een concrete vorm van religieus leven (joods, dan wel christelijk leven) voor ogen had?

Bij Levinas speelt het feitelijke godsdienstige leven geen belangrijke rol. Het gaat bij hem telkens weer om een wijsgerig gezuiverde vorm van religie, ongeveer te vergelijken met Kants idee

van een morele religie, waaruit alle concrete vormen van godsdienstigheid verdwenen zijn.

Dit is dan ook de kern van de kritiek van Kal op Levinas: Levinas keert niet echt terug naar de religie, maar laat de concrete religiositeit opgaan in een wijsgerig-ethisch project. Hij vermengt ethiek en religie zo sterk met elkaar, dat de heiligheid van de ander inhoud geeft aan het belangrijkste religieuze gebod: gij zult niet doden. Een gebod dat volgens Levinas ook meteen positief moeten worden opgevat, en dan betekent: gij zult mij een kans op leven geven. Zo wordt de religie meteen al ethisch wordt opgevat en is er geen ruimte voor de religieuze mens om even vrij te zijn van het contact met de ander en het ethisch appèl dat daarin is geïmpliceerd.

Kal vraagt zich af of de ethiek er niet kwalitatief beter van zou worden als er in de filosofie eerst plaats zou komen voor deze beweging van zelfwording, waarin de mens zich terug kan trekken uit het algemene leven om vorm te geven aan zijn specifieke religiositeit. Deze religie zou dan inhouden een zich openstellen, in principe, voor de aanspraken van de Ander – lees God. In het houden van de religieuze geboden wordt de ethische levenshouding alvast ingeoeffend. Daarvan losgemaakt verwordt de ethiek, i.c. de houding waarin het individu zich openstelt voor alle aanspraken van ongeacht welke ander, kwalitatief leeg en dreigt het individu via de religieus opgevatte ethiek toch weer aan het algemene te worden uitgeleverd.

Kal valt Kierkegaard en Rosenzweig bij, omdat zij in hun filosofie de noodzaak laten zien van zo'n religieuze ruimte waarin het individu 'zich eerst eens op zichzelf terugtrekt'. Hij bekritiseert Levinas, die in dit opzicht ambigu zou zijn. De religieuze ruimte is er in *Totalité et infini* misschien in naam wel, maar wordt niet echt waargemaakt.

Deze kritiek op Levinas is van belang, maar ze roept bij mij twee vragen op.

Ten eerste: vanwege de opzet van het onderzoek wordt Levinas van meet af meer terugkeer tot de religie in de mond gelegd dan feitelijk in *Totalité et infini* het geval is. De spanning die Kal hier telkens aantreft (Levinas zegt terug te willen keren tot de religie, maar verantwoordt dit niet in zijn eerste hoofdwerk) is eerder door hemzelf gecreëerd en lijkt te worden veroorzaakt door de grotere verwantschap met Rosenzweig die hij nu eenmaal voelt. Ik heb

*Totalité en infini* nooit gelezen als een boek waarin een terugkeer tot de religie werd aangekondigd, en vat het eerder op als een poging om de profetische betekenis van de Bijbel te betrekken op de menselijke ervaring in de breedste zin van het woord.

Ten tweede: Kal's kritiek op Levinas wordt ingegeven door een eigen visie op de relatie van religie en ethiek, die niet zonder problemen is. Juist het probleem van de vrije wil, stelt hij, maakt het noodzakelijk om in de filosofie de religie aan de orde te stellen, als het domein bij uitstek waar de wil zich oefent in het gehoorzamen aan de Ander. Hier wordt duidelijk dat hij zich in feite niet zo ver verwijderd van het standpunt van Levinas, die de dagelijkse trouw aan de wet beschouwt als een discipline die nodig is om bij God en bij de andere mens uit te komen. Aan de andere kant blijft er verschil: bij Kal is de religie de plaats waar de enkeling zich 'eerst eens op zichzelf terugtrekt'. De uitdrukking komt in het laatste deel van het boek meermalen voor. Het is tegelijkertijd de plaats waar de enkeling besluit zich open te stellen voor de aanspraken van de ander. Bij Levinas ontbreekt precies de ruimte voor zo'n weloverwogen besluit. Wat bij Kal als een orde wordt gepresenteerd (*eerst* de religie met het besluit zich open te stellen, *dan pas* de ontvankelijkheid voor het appèl van de Ander) ligt bij Levinas veel meer in en door elkaar. Dat lijkt wanordelijk, maar de wanorde heeft hier zo zijn eigen redenen. Voor Levinas is er geen argument om het wanordelijke (an-archische) inbreken van de transcendente God in het leven van de enkeling scherp te onderscheiden van de wanorde die de ethische ervaring (van de Ander als heilig) veroorzaakt. Van die vreemdheid van de transcendente Ander blijft weinig over in de voorstelling die Kal van de religie geeft. Precies datgene wat Levinas weet te bewaren door een toenadering tussen ethiek en religie, dreigt bij Kal verloren te gaan vanwege zijn verlangen naar een ordentelijke scheiding tussen deze twee gebieden.

Renée van Riessen

## Recent verschenen literatuur over Levinas

- L. Ancelet, *Een kritiek van het oneindige. Rosenzweig en Levinas* (Tertium Datur, IV), Leuven (Peeters) 1999
- J. Bloechl, *The face of the Other and the trace of God. Essays on the philosophy of Emmanuel Lévinas*, New York (Fordham) 2000
- S. Crichtley, *Ethics, politics, subjectivity, essays on Derrida, Levinas and contemporary French thought* (Phronesis), London (Verso) 1999
- J. Derrida, *Adieu to Emmanuel Levinas*, Stanford (University Press) 1999 (vert. uit het Frans door P-M Brault en P. Maas) oorspr. titel: J. Derrida *Adieu à Emmanuel Levinas*, Paris (Galilée) 1997
- J. Dudiak, *The intrigue of ethics. A reading of the idea of discourse in the thought of Emmanuel Levinas*, Amsterdam (Harwood Academic Press) 1998
- Facultés universitaires Notre-Dame de la Paix Emmanuel Levinas et l'histoire, *Actes du colloque international des Facultés universitaires Notre-Dame de la Paix*, Namen (Universiteitspers) 1998
- N. Fischer, D. Hatrup, *Metaphysik aus dem Anspruch des Anderen. Kant und Levinas*, Paderborn (Schöningh) 1999
- D. King Keenan, *Death and responsibility. The "work" of Levinas*, New York (Albany) 1999
- F. Poché, *Penser avec Arendt et Levinas. Du mal politique au respect de l'autre* (Savoir penser l'essentiel), Lyon (Chronique Sociale) 1998

- J. Robbins, *Altered reading. Levinas and literature*, Chicago (University of Chicago Press) 1999
- M. C. Srajek, *In the margins of deconstruction. Jewish conceptions of ethics in Emmanuel Levinas and Jacques Derrida* (Contributions to phenomenology, XXXII), Dordrecht (Kluwer Academische Pers) 1998
- M-P. Vasseleu, *Textures of light. Vision and touch in Irigaray, Levinas and Merleau-Ponty*, London (Routledge) 1998
- J. Wohlmuth, *Emmanuel Levinas. Eine Herausforderung für die christliche Theologie<sup>2</sup>*, Paderborn (Schöningh) 1999
- T. Wright, *The twilight of Jewish philosophy. Emmanuel Levinas' ethical hermeneutics*, Amsterdam (Harwood Academic) 1999

## Personalia

Dr. Johan Goud werd in 1998 benoemd tot bijzonder hoogleraar (vanwege het Haagsche Genootschap) in de wijsgerige theologie, inzonderheid de betrekking tot het vrijzinnig denken. De leerstoel is verbonden aan de faculteit Godgeleerdheid van de Universiteit Utrecht. Op 13 januari 1999 hield hij zijn inaugurele oratie: *Een kamer in de wereld, Religieus eclecticisme in de theologie*. De rede kwam uit in de Utrechtse Reeks (nummer 41), ISBN 90-72235-44-4.

In 1999 werd dr. Reinier Munk benoemd tot bijzonder hoogleraar op de Goudeketeerstoel voor moderne Joodse filosofie. De leerstoel is verbonden aan de faculteit Wijsbegeerte van de Vrije Universiteit. Op 23 november jl. hield hij zijn inaugurele rede, getiteld *Wäre Kant Jude gewesen, de receptie van Kant in de Joodse filosofie*.

Redactie